Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters
Political Thought in the Age of Scholasticism

Essays in Honour of Jürgen Miethke

Herausgegeben von
Martin Kaufhold

STUDIES IN MEDIEVAL AND REFORMATION TRADITIONS

BRILL

POLITISCHE REFLEXION IN DER
WELT DES SPÄTEN MITTELALTERS /
POLITICAL THOUGHT IN THE AGE
OF SCHOLASTICISM

STUDIES IN MEDIEVAL AND REFORMATION TRADITIONS

History, Culture, Religion, Ideas

FOUNDED BY HEIKO A. OBERMAN †

EDITED BY

ANDREW COLIN GOW, Edmonton, Alberta

IN COOPERATION WITH

THOMAS A. BRADY, Jr., Berkeley, California
JOHANNES FRIED, Frankfurt
BRAD GREGORY, University of Notre Dame, Indiana
BERNDT HAMM, Erlangen
SUSAN C. KARANT-NUNN, Tucson, Arizona
JÜRGEN MIETHKE, Heidelberg
M. E. H. NICOLETTE MOUT, Leiden

VOLUME CIII

MARTIN KAUFHOLD

POLITISCHE REFLEXION IN DER WELT DES SPÄTEN MITTELALTERS / POLITICAL THOUGHT IN THE AGE OF SCHOLASTICISM

POLITISCHE REFLEXION IN DER WELT DES SPÄTEN MITTELALTERS / POLITICAL THOUGHT IN THE AGE OF SCHOLASTICISM

ESSAYS IN HONOUR OF JÜRGEN MIETHKE

HERAUSGEGEBEN VON

MARTIN KAUFHOLD

BRILL
LEIDEN · BOSTON
2004

Cover illustration: Sankt Gallen, Kantonsbibliothek, MS Vadiana 342, S. 7.

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism : essays in honour of Jürgen Miethke / herausgegeben von Martin Kaufhold.
p. cm. — (Studies in medieval and Reformation thought, ISSN 0585-6914 ; v. 103)
German and English.
Based on a conference held in July 2003 in Heidelberg, Germany.
Includes bibliographical references and index
ISBN 90-04-13990-7
1. Political science—History—16th century. 2. Scholasticism—History. 3. Learning and scholarship—History—Medieval, 500-1500. I. Title: Political thought in the age of scholasticim. II. Miethke, Jürgen. III. Kaufhold, Martin. IV. Series.

JC51.P63 2004
320'.01—dc22

2004048561

ISSN 0585-6914
ISBN 90 04 13990 7

© Copyright 2004 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALT

Danksagung vii
Einleitung
Martin Kaufhold ix
Communiter inito consilio: Herrschaft als Beratung
Verena Postel 1
Prophetie und Politik bei Joachim von Fiore
Alexander Patschovsky 27
Die gelehrten Erzbischöfe von Canterbury und die Magna Carta
Martin Kaufhold 43
Praktische Philosophie und Politikberatung bei Thomas von Aquin
Georg Wieland 65
Die Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus
Francisco Bertelloni 85
Politische Fragen und politische Terminologie in mittelalterlichen Kommentaren zur *Ethica Nicomachea*
Roberto Lambertini 109
Die Genese der Bulle *Unam Sanctam*: Anlass, Vorlagen, Intention
Karl Ubl 129
Aegidius Romanus und Jakob von Viterbo – oder: Was vermag Aristoteles, was Augustinus nicht kann?
Helmuth G. Walther 151
Ornithological Propaganda: The Fourteenth-Century Denigration of Dominicans
Robert E. Lerner 171
The Shadow of Antenor. On the Relationship between the *Defensor Pacis* and the Institutions of the City of Padua
Gregorio Piaia 193
University Masters and Political Power: The Parisian Years of Marsilius of Padua
William J. Courtenay 209

Acht Fragen über die Herrschaft des Papstes. Lupold von Bebenburg und Wilhelm von Ockham im Kontext (Anhang: *Anonymi Questiones circa eandem materiam*, Bremen SuUB Ms.b.35, f. 152v–156v)
Christoph Flüeler 225
Bonagratia von Bergamo († 1340). Eine intellektuelle Biographie in der politischen Diskussion des 14. Jahrhunderts
Eva Luise Wittneben 247
Mobilität und Migration von Gelehrten im Großen Schisma
Matthias Nuding 269
Juristische Theoriebildung und philosophische Kategorien. Bemerkungen zur Arbeitsweise des Bartolus de Sassoferrato
Susanne Lepsius 287
Was Baldus an Absolutist? The Evidence of his *Consilia*
Kenneth Pennington 305
Luthers Zurückweisung eines politisch-ethischen Argumentes von Duns Scotus 1517
Kurt-Victor Selge 321
Wissenschaftliche Politikberatung im Spätmittelalter (Heidelberger Abschiedsvorlesung)
Jürgen Miethke 337
Verzeichnis der Schriften von Jürgen Miethke
Bearbeitet von Gerald Schwedler 359

Register 381

DANKSAGUNG

Für die Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Buches möchte der Herausgeber an dieser Stelle herzlichen Dank sagen. Die Konferenz, die die Grundlage dieses Bandes bildete, wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Stiftung der Universität Heidelberg großzügig unterstützt. Die Stiftung der Universität Heidelberg half auch bei den Publikationskosten. Eine Tagung lebt nicht nur vom Fachgespräch, sondern auch von der Atmosphäre des Tagungsortes. Die Gastfreundschaft des Internationalen Wissenschaftsforums in Heidelberg und die souveräne Organisation des dortigen Teams unter der Leitung von Frau Dr. Theresa Reiter haben die Grundlage für diese gelungene Tagung gelegt. Eine gelungene Tagung ist eine Sache, die zeitnahe Publikation des damit verbundenen Tagungsbandes ist noch einmal eine eigene Aufgabe. Sie ist nur möglich durch die gute Zusammenarbeit der Autoren und des Verlages, und der Herausgeber sah sich in der glücklichen Situation, bei allen Akteuren auf ein Höchstmaß an Unterstützung zu treffen. Sehr früh signalisierte Andrew Gow die grundsätzliche Bereitschaft, den Band für seine Reihe vorzusehen und gab damit einen erheblichen Motivationsschub. Alle beteiligten Autoren hielten sich an die vereinbarten Vorgaben hinsichtlich des Umfangs und der Termine. Das war eine große Hilfe. Auch die besten Autorenmanuskripte erfordern noch redaktionelle Behandlung und Vereinheitlichung. In dieser Augsburger Schlussphase konnte ich auf die Unterstützung von Thomas Krüger, Doris Bauernfeind, Sabine Latzko und Stefanie Wittmann zählen. Für alle diese Hilfen danke ich sehr. Für die Unzulänglichkeiten, die der Band noch aufweist, ist der Herausgeber fast allein verantwortlich.

M.K.

This page intentionally left blank

EINLEITUNG

Dieser Band hat seinen Ursprung in einer Heidelberger Tagung im Juli 2003. Schüler, Freunde und Kollegen von Jürgen Miethke kamen aus Anlaß seines 65. Geburtstages am 15. Juli in der gastlichen Atmosphäre des Internationalen Wissenschaftsforums in Heidelberg zusammen, um sich über die politische Theorie im Zeitalter der Scholastik auszutauschen. Dabei ging es um die Geschichte und genuine Tradition der politischen Theorie, aber auch um ihren Gegenstand, die sozialen und politischen Verhältnisse und es ging um die konkrete Lebenserfahrung der Menschen, die die diskutierten theoretischen Entwürfe formulierten. Ein solcher Austausch ist ein Austausch über die Grenzen der Disziplinen hinweg, ohne Philosophen, Juristen und Kirchenhistoriker wäre das komplexe Thema für Historiker nicht zu bewältigen. So war die Heidelberger Tagung ein interdisziplinäres Gespräch. Es wurde dadurch besonders lebendig, dass hier neben erfahrenen Spezialisten verschiedener Fächer und Meinungen auch junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler teilnahmen, die ihren neuen Interpretationen Gehör verschaffen wollten und die die Gelegenheit dazu bekamen. Es war eine Tagung mit einer intensiven und harmonischen Dynamik.

Der gute Geist dieser Tagung rührte wohl letztlich daher, dass die Teilnehmer ein gemeinsames Interesse umtrieb und daß sie die Meinungen, die sie im Laufe ihrer Arbeit gebildet hatten, mit Leidenschaft vertraten, aber auch auf Kritik hörten. So war nicht nur das Thema, sondern auch der Verlauf der Tagung geeignet, den Jubilar angemessen zu ehren. Denn Jürgen Miethkes großes Thema, um das seine Arbeiten immer wieder kreisen, ist der *Dialogus*. Diesem Hauptwerk Wilhelms von Ockham hat er zahlreiche Arbeiten gewidmet, aber vor allem hat er seine eigene Arbeit an Ockhams Methode geschult. Er nimmt Argumente und Probleme ernst. Das ist seine große Stärke. Bei einem Argument zählt seine Qualität, nicht der Name des Vortragenden. Und die Qualität der Argumente wird geprüft, auch unter dem Gesichtspunkt pragmatischer Interessen. Der Jubilar hat einen wachen und nüchternen Blick für die Interessen, die hinter den Theorien stehen. Das bewahrt ihn vor einer reinen Geistesgeschichte. Den Konflikt der Interessen ernst zu nehmen, ohne

in einfache moralische Urteile zu verfallen, das ist eine große Aufgabe für die Geschichtswissenschaft. Seinen Schülern und Schülerinnen dies vermittelt zu haben, ist vielleicht Jürgen Miethkes größte Stärke als akademischer Lehrer.

Beim Gespräch über den Platz theoretischer Texte im komplexen sozialen Leben ist eine gute Textkenntnis und eine Kenntnis der vielfältigen Texttraditionen hilfreich. Um die theoretischen Texte selber, um die Entschlüsselung ihrer vielschichtigen Bezüge, um die Klärung ihrer Begriffe, hat sich Jürgen Miethke vielfach bemüht. Er hat das Gespräch nicht nur mit denen gepflegt, die seiner Meinung waren, sondern auch mit denen, die ihm dezidiert widersprachen, und er hat denen immer wieder die Gelegenheit gegeben, sich zu äußern, die ihre Meinung erst entwik-kelten. Aus dem einen wie aus dem anderen Anlaß ist häufig ein Austausch über viele Jahrzehnte geworden; ein Austausch, der noch immer andauert und der über die Grenzen der Kontinente durch persönliche Begegnungen und durch moderne Kommunikationsmittel aufrechterhalten wird. Die Heidelberger Tagung im Juli 2003 bot diesem Austausch ein besonderes Forum. Nicht alle Beiträge zu dieser Tagung sind in diesen Band eingegangen. Klaus Schreiners humorvolle Betrachtungen über die Schwierigkeiten des Gelehrtenlebens behielten ihren ephem-wörtlichen Charakter, dafür formulierten einige Teilnehmer ihre Überlegungen schriftlich, deren Vortrag aufgrund des dichten Terminplans der Tagung nicht möglich war. Der Band bietet ebenso viele Hypothesen wie Ergebnisse, denn die Arbeit an historischen Texten und ihrem Milieu bleibt eine lebendige Heraus-forderung. Das ist sicher im Sinne des Jubilars, dem nun die Ehrung auch in schriftlicher Form zuteil wird. Er hat sie verdient.

Augsburg, im März 2003
Martin Kaufhold

COMMUNITER INITO CONSILIO: HERRSCHAFT ALS BERATUNG

Verena Postel*

Communiter inito consilio[1] unterschrieben im Jahre 843 in Coulaines die *fideles* Karls des Kahlen einen beide Seiten bindenden Vertrag, der bekanntlich die Gründungscharta des westfränkischen Teilreichs darstellte. Der König war einer Einung (im Text *amicitia*) seiner Getreuen beigetreten, die den Frieden im Innern sichern sollte. Fortan blieb er an schriftliche Übereinkünfte mit seinen Großen gebunden, um herrschen zu können. Schon zu Beginn des 9. Jahrhunderts waren die Großen an den Teilungs- und Ordnungsplänen Karls des Großen und Ludwigs des Frommen von 806 und 817 beteiligt gewesen, und ihr politisches Gewicht hatte sich in den Bruderkriegen der Folgezeit verstärkt.[2]

Communiter inito consilio: Damit sind wir beim Thema meines Vortrags, der Ihnen keine gesicherten Forschungsergebnisse präsentieren wird, sondern Sie teilnehmen lassen möchte an der Konzeption eines Projekts, das sich Trägern, Prozessen und Funktionen von Politikberatung im früheren Mittelalter widmen wird. Mein Vortrag wird sich in drei Teile gliedern: einen Überblick über Forschungslage und Vorgeschichte des Problems in der Antike, eine Fallstudie über einen der wichtigsten Berater Karls des Großen, Adalhard von Corbie, und im Anschluss folgt der Versuch, aus der Fallstudie ein Raster von Einzelfragen zu entwickeln, anhand derer das Wirken politischer Berater generell – etwa auch im Vergleich zwischen Früh- und Spätmittelalter zu analysieren wäre.

Zunächst: worum geht es? Die Funktionsweisen von Herrschaft im früheren Mittelalter sollen in konkreten politischen Entschei-dungssituationen beschrieben und als Kommunikationsprozess von Herrschern und Beratern analysiert werden. Das Augenmerk ist dabei weniger

* Ordinaria für Mittelalterliche Geschichte an der Philipps-Universität Marburg

[1] MGH Capit. II 254, 254.

[2] Peter Classen, Die Verträge von Verdun und Coulaines 843 als politische Grundlage des Westfränkischen Reiches, in: *Historische Zeitschrift* 196 (1963) 1–35.

auf die institutionell-lehnsrechtlichen Strukturen wie im einleitenden Beispiel als vielmehr auf die informellen persönlichen Beziehungen der beteiligten Personen gerichtet. Die Fragestellung ordnet sich ein in die neuere Forschungsperspektive, mittelalterliche Königsherrschaft nicht mehr anhand der traditionellen Kategorien von „Staat" und „Macht", den nationalstaatlichen Paradigmata des 19. Jahrhunderts, zu beschreiben,[3] sondern „die konsensuale Bindung von Herrschaft als Grundlage alteuropäischer Ordnung zu begreifen" (Bernd Schneidmüller).[4]

Eine diachron vergleichende Betrachtung biographischer Fallstudien, die aus dem jeweiligen historischen Kontext heraus Karrieren, geistige Profile und Wirkungen von Beratern spätantiker und frühmittelalterlicher Herrscher zunächst zwischen Valentinian I. (364–375) und Karl III. (839–888) beleuchtet, soll das Wissen um die Abläufe von Entscheidungsprozessen, die Kenntnis der jeweiligen Handlungsspielräume von Herrschern und Beratern bereichern, ihr Begrenztsein durch Rücksichten auf situativ bedingte Sachzwänge oder personale Bindungen erkennbar machen.[5] Auch die Frage nach politischen Konzepten und weitreichenden Planungen bei Herrschern und Beratern des Mittelalters könnte auf diese Weise einer Klärung nähergebracht werden.[6]

Aufgrund von Fallstudien soll ein einheitliches Kategorienraster erarbeitet werden, das Vergleiche und Generalisierungen ermöglicht, das hilft, Wiederkehrendes von Situationsbedingtem abzuheben, das dazu beiträgt, Karrieremuster und Qualifikationsmerkmale von Beratern im Wandel der Zeit zu erfassen.

---

[3] Ernst Wolfgang Böckenförde, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jh., Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder*, Berlin 1961, 99–133; Otto Gerhard Oexle, Ein politischer Historiker: Georg von Below, in: Notker Hammerstein (Hg.), Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900, Stuttgart 1988, 294, 304.

[4] Der jüngste Forschungsüberblick bei Bernd Schneidmüller, Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter, in: *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit, Festschrift für Peter Moraw, hgg. v.* Paul – Joachim Heinig/Sigrid Jahns/Hans – Joachim Schmidt/Rainer Christoph Schwinges/Sabine Wefers, Berlin 2000, 53–87, Zitat 65.

[5] Zur Einführung in die Diskussion nach wie vor Jürgen Hannig, *Consensus fidelium*, Stuttgart 1982, 19ff.

[6] Zur Abwägung der Faktoren „Planung – Improvisation – Zufall" z.B. den gleichnamigen Aufsatz von Rudolf Hiestand zum politischen Handeln im 11. Jh. im Umfeld der Synode von Piacenza 1076 in: *Von Sacerdotium und Regnum. Geistliche und weltliche Gewalt im hohen Mittelalter*, hgg. v. Franz-Reiner Erkens/Hartmut Wolff, Köln – Weimar – Wien 2002, 361–379.

Stand der Forschung

Der dialogische Charakter von Herrschaft als eines auf Konsens, wenn auch nicht Gleichrangigkeit beruhenden Verhältnisses von Herrschern und Beherrschten war in der Antike angelegt[7] und wird in seiner Bedeutung auch für die mittelalterliche „Staatlichkeit" mehr und mehr erkannt. Dies haben vor allem die Forschungen Gerd Althoffs und Hagen Kellers sowie Stefan Weinfurters und Peter Moraws ergeben.[8]

Denn Politikberatung war seit der griechisch-römischen Antike traditionell ein Teil der Herrscherfreundschaft, *philia* bzw. *amicitia*. Die Trias König, Freunde und Heer symbolisierte formelhaft die Königsherrschaft.[9] Freunde und einen Thronrat (*synhedrion*) besaßen bereits im 5. Jh. v. Chr. Perdikkas II. und Archelaos sowie im 4. Jh. Philipp II. von Makedonien und auch die hellenistischen Herrscher, noch bevor sich einige von ihnen zu Königen erhoben. Es war die Pflicht der *philoi*, als Berater am *Synhedrion* teilzunehmen. Auch wenn dort oft eine Mehrheitsmeinung den Ausschlag gab, entschied der König: er konnte den Rat der Freunde annehmen oder nicht, diese aber waren ihm unterworfen. Die Könige konnten am *Synhedrion* vorbei handeln. Weil prinzipiell der König entschied, setzte sich im *Synhedrion*

---

[7] Für Griechenland: Burkhard Meissner, Hofmann und Herrscher, in: *Archiv für Kul-turgeschichte* 82 (2000), 1–36; *Griechenland und Rom*: Aloys Winterling (Hg.), *Zwischen Haus und Staat*, *Antike Höfe im Vergleich*, München 1997; Kay Ehling, Gelehrte Freunde der Seleukidenkönige, in: *Gelehrte in der Antike*, FS Alexander Demandt, hgg. v. Andreas Goltz et al., Wien – Köln – Weimar 2002, 41–58; Leon Mooren, Kings and Courtiers, Political Decision-Making in the Hellenistic States, in: Wolfgang Schuller (Hg.), *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, Darmstadt 1998, 122–133.

[8] Gerd Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter*, Darmstadt 1997, *Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat*, Stuttgart 2000; Hagen Keller, Zur Struktur der Königsherrschaft im karolingischen und nachkarolingischen Italien, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 47 (1969) 123–223; ders., *Die Investitur*, in: Frühmittelalterliche Studien 27 (1993) 51–86; Stefan Weinfurter, *Herrschaft und Reich der Salier. Grundlinien einer Umbruchszeit*, Sigmaringen 1991; ders., *Heinrich II.* (1002–24). *Herrscher am Ende der Zeiten*, Regensburg 1999; Monika Suchan, *Königsherrschaft im Streit. Konfliktaustragung in der Regierungszeit Heinrichs IV. zwischen Gewalt, Gespräch und Schriftlichkeit*, Stuttgart 1997; Jutta Schlick, *König, Fürsten und Reich. Zur Entwicklung von Königsherrschaft, Fürstenverantwortung und Reichsverständnis 1056–1159*, Diss. München 1999; Peter Moraw (Hg.), *Deutscher Königshof, Hoftag und Reichstag im späteren Mittelalter*, Vorträge und Forschungen (im Druck); Thomas Michael Martin, *Auf dem Weg zum Reichstag. Studien zum Wandel der deutschen Zentralgewalt 1314–1410*, Göttingen 1993; Heinz. Noflatscher, *Räte und Herrscher. Politische Eliten an den Habsburgerhöfen der österreichischen Länder 180–1530*, Mainz 1999.

[9] Zum Folgenden Meissner, *Hofmann und Herrscher*, 1–36.

das auf ihn oder eine starke Gruppe im Rat wirksamste Argument durch, nicht immer die Mehrheit. Alexander der Große entschied wiederholt gegen den Rat der Freunde. Nur mühsam setzte sich 326 v.Chr. der Wunsch der Mehrheit von Rat und Heer durch, vom Eroberungszug in den Westen zurückzukehren.

Im *Synhedrion* wurden nicht die Freunde gleichrangig gezählt, sondern Argumente gewichtet, Entscheidungen lagen beim Herrscher. „What finally matters in the system and what ultimately determines the concrete contribution of the Friends and of the king to the final decision is the personality of the latter."[10] Die Freunde waren weder untereinander gleichrangig noch gegenüber dem König, eine egalitäre Deutung des Verhältnisses verbietet sich. Die Elite am Hof bildete keine homogene Aristokratie, sondern eine heterogene, Konflikte mit unterschiedlichen Erfolgsaussichten austragende Gruppe, innerhalb derer der König von vornherein eine herausgehobene Sonderstellung einnahm. Innerhalb der Freundschaftsverhältnisse zum Herrscher als wechselseitiger Verpflichtungen war es dem König möglich, Freunde als Gesandte oder für sonstige Aufgaben abzukommandieren.[11]

Die faktische Übermacht des Herrschers wurde kompensiert durch demonstrative Egalität, den „König zum Anfassen", im höfischen Zeremoniell. Der König trat ähnlich wie die Freunde auf, diese hatten normalerweise Zutritt zu ihm, tauschten einen Begrüßungskuss und trugen ähnliche purpurverzierte Kleidung. Durch persönliche Nähe und großzügige Feste stabilisierte bereits Philipp II. von Makedonien seinen heterogenen Freundeskreis. Zeremonie und Ideologie stabilisierten die Macht des Königs, indem sie sie dementierten und kompensierten. Ganz anders die Verhältnisse im Rom der früheren Kaiserzeit, wie vor allem Aloys Winterlings Forschungen zur *aula Caesaris* zeigen konnten.[12] Der Hof war von Anfang an das Zentrum politischer Entscheidungen schlechthin. Gleichwohl brachte der Kaiserhof des frühen und hohen Prinzipats keine neuartige, auf den Monarchen zentrierte administrative Struktur hervor, die die alte städtisch-politische Organisation ersetzt hätte. Die Bekleidung der

[10] Mooren, *Kings and Courtiers*, 132.

[11] Leon Mooren, Die diplomatische Funktion der hellenistischen Königsfreunde, in: Eckart Olshausen (Hg.), *Antike Diplomatie*, Wege der Forschung 462, Darmstadt 1979, 256–90.

[12] Aloys Winterling (Hg.), *Zwischen „Haus" und „Staat". Antike Höfe im Vergleich*, München 1997, Beiheft *Historische Zeitschrift* 23.

klassischen Magistraturen blieb entscheidend auch für die Zuweisung des sozialen Status. Zwar erschienen seit claudischer Zeit zentrale Sekretariate am Hof, eine ritterliche Verwaltung im fiskalischen Bereich, ein „kaiserlicher Dienst" im Militär, Voraussetzung jedoch für den Eintritt in Führungspositionen auch des kaiserlichen Dienstes war die Senatsmitgliedschaft und ein entsprechender *cursus honorum*. Dadurch ergab sich eine Vermischung von kaiserlicher Administration und republikanischer Magistratur, indem in einer senatorischen Normalkarriere Ämter beider Kategorien durchlaufen wurden.

Diesem Fehlen einer ausgeprägten kaiserlichen Hofverwaltung entsprach es, dass ein institutionalisiertes *consilium principis* zwischen Augustus und Diokletian nicht existierte.[13] Opportunistische Hofintrigen bestimmten das Bild und beeinflussten politische Entscheidungen in kaum exakt nachzuvollziehenden Prozessen im Rahmen der Kommunikation des Herrschers mit den *amici*, seiner engsten Umgebung.

Die *amicitia* des Kaisers verteilte sich in abnehmender Intensität auf drei Kreise:

1. der Kreis des täglichen Umgangs, der *familiares, intimi, proximi amicorum*, deren Rang in der frühen Kaiserzeit umso niedriger war, je näher sie dem Kaiser standen.
2. die *convivae*, Tischgenossen, die zur Tafel geladen und die auch gelegentlich vom Kaiser besucht wurden und
3. den weiteren Kreis derjenigen Senatoren und Ritter, die zur kaiserlichen *salutatio* erscheinen durften.

Seit Hadrian begann eine Entpersönlichung der *familiaritas*, indem die Vornehmsten unter den Senatoren aufgrund dieser sozialen Stellung in den engsten Kreis der kaiserlichen Umgebung gezogen wurden, die bis dahin von Niedriggestellten, sogar von Freigelassenen und Sklaven dominiert wurde. Diese Zusammenführung von höfischer und traditioneller Hierarchie nach Stand und Amt im 2. Jahrhundert, die als Zeichen eines grundlegenden Arrangements zwischen Kaisertum und Aristokratie zu deuten ist, war freilich labil. So zeigt sich seit Hadrian die Ausbildung eines mehr persönlichen Kreises, der nun von Vertrauten gebildet wurde, die gerade nicht ständisch qualifiziert waren, sondern kaiserlichen Vorlieben entgegenkamen und als seine *summa familiaritas* bezeichnet wurden (*Historia Augusta Hadriani* 16.10):

[13] John Crook, *Consilium principis*, Cambridge 1955.

Wissenschaftler unter Hadrian, Philosophen unter Marc Aurel. Eindeutig entschied das persönliche Nahverhältnis, nicht Stand oder Amt über den Zugang zum Ohr des Herrschers. Die *amici* trafen sich in der *aula Caesaris* als dem höfischen Zentrum, das die politische Schaltzentrale, aber nicht Instanz sozialer Rangzumessung geworden war.

Erst in der Spätantike näherten sich die Verhältnisse den aus dem Hellenismus bekannten Strukturen an. Es entstand eine kaiserliche Bürokratie, die die alten Magistraturen ersetzte. Die führenden Positionen nahmen der *praepositus sacri cubiculi*, der Oberkämmerer, der *magister officiorum*, eine Art Kanzler, der *quaestor sacri palatii* (Justizminister), der *comes sacrarum largitionum*, der *comes rerum privatarum* (Finanzminister) und die zwei *magistri militum praesentales* (Verteidigungsminister) ein. Sie bildeten neben anderen den jetzt institutionalisierten kaiserlichen Rat, das *consistorium*. Seit diokletianischer Zeit entwickelte sich überdies ein differenziertes Hofzeremoniell, das freilich anders als im Hellenismus die Macht des Kaisers nicht mehr verschleierte, sondern unterstrich und die Rangordnung am Hof manifestierte. Der Hof war jetzt auch die Instanz gesellschaftlicher Rangzumessung geworden. Der mit den Hofämtern verbundenen offiziellen Präsenz im *Consistorium*, der gleichsam formellen Teilhabe an der Herrschaft durch Beratung, trat allerdings eine informelle, in ihrer Zusammensetzung schwankende Gruppe der täglichen Interaktionspartner der Kaiser zur Seite, deren Rivalität um Macht- und Patronagechancen, um die Gunst des Herrschers mindestens ebenso wirksam politische Entscheidungen beeinflusste. Hier sind vor allem die Eunuchen als *cubicularii* zu nennen, Freigelassene oder Sklaven ausländischer Herkunft (im Reich galt Kastrationsverbot), die dauernden Kontakt mit dem Herrscher hatten, und deren oberster bei einigen Kaisern zum mächtigsten Mann des Imperium avancierte.[14] Obwohl Konstantin durch zahlenmäßige Ausweitung des römischen und durch Einrichtung eines zweiten Senats in Konstantinopel das durch Senatszugehörigkeit vermittelte Sozialprestige zu minimieren versucht hatte, blieb die alte, auf der städtischen, politischen Organisation basierende soziale Rangordnung der Gesellschaft trotz ihres politischen Funktionsverlustes dominant. Anders als im späten Hel-

[14] Dirk Schlinkert, Der Hofeunuch in der Spätantike: Ein gefährlicher Außenseiter?, in: *Hermes* 122 (1994) 342–59; Helga Scholten, *Der Eunuch in Kaisernähe. Zur politischen und sozialen Bedeutung des praepositus sacri cubiculi im 4. und 5. Jh. n. Chr.*, Frankfurt/Main 1995.

lenismus übernahm der Hof in der römischen Geschichte nur die politische, nicht die soziale Funktion der Stadt der klassischen Zeit. Antiken Höfen kam im Unterschied zu denen des Mittelalters keine (Oberschicht) kulturprägende Bedeutung zu, weil sie erst zu einem späten Zeitpunkt in einer bereits etablierten urbanen Kultur auftraten.

Dieser ausführliche Rückblick auf den immensen Stellenwert von Beratung in der Praxis antiker und spätantiker Herrschaftsausübung bereitet uns darauf vor, dass wir auch im Mittelalter formelle und informelle Beratungsvorgänge nebeneinander antreffen, die für mittelalterliche Herrschaftsausübung im Rahmen des Lehnswesens, das die vasallitische Beratung zugleich forderte und gewährte, konstitutiv waren. *Colloquium, placitum, conventus, consilium, curia*, diese Termini bezeichnen unterschiedliche Beispiele von offiziellen Versammlungen, die Beratung und Rechtsprechung zum Gegenstand hatten, im geistlichen Bereich die Zusammenkünfte von Abt und Konvent, Konzilien oder Synoden, im weltlichen Hoftage oder Reichsversammlungen.

Uns soll es hier nicht um die sozusagen offiziell-öffentliche Ebene der Beratung gehen, sondern um ihre Vorstufe. Wichtige Entscheidungen wurden in kleinem Kreis getroffen und so weit vorbereitet, dass ihnen die Zustimmung der Großen auf der Reichsversammlung sicher war. Zum anderen gehörte es zu den Verpflichtungen einzelner hervorragender königsnaher Männer, viele Monate, vor allem im Winter, am Hof des Herrschers zu verbringen. Einen „Rat" des Königs, dem ganz bestimmte Personen angehört hätten, gab es im Mittelalter nicht. Der König bestimmte in jedem Falle, wer an einer Beratung teilnehmen sollte. Der Kreis der Berater war bald kleiner, bald größer: eine Grenze zwischen „Kronrat" und „Hoftag" ist deshalb kaum zu ziehen. Die Angehörigen der Führungsschicht, durch vornehme Abstammung, hohe Ämter am Hofe und im Reich, großen Eigenbesitz und umfangreiche Lehen gekennzeichnet, vom König mit wichtigen Aufgaben betraut, waren auch die Berater des Herrschers. Es geht dabei um informelle Beratung, deren Gewicht im Entscheidungsprozess stets Indiz für die Qualität der Königsherrschaft ist.

Gerd Althoff hat in diesem Zusammenhang auf das wichtige grundlegende Methodenproblem aufmerksam gemacht, dass wir in all diesen Fällen den schriftlichen Niederschlag mündlicher Beratung auszuwerten haben und uns notwendiger Brechungen bewusst sein müssen.[15]

[15] Gerd Althoff, Colloquium familiare – colloquium secretum – colloquium publicum,

Adalhard von Corbie

Nach soviel Rückblick und Überblick setzen wir aus der Vogelperspektive zum Tiefflug an und betrachten exemplarisch die Karriere Abt Adalhards von Corbie (751/2–826), die durch die Arbeit von Brigitte Kasten[16] zwar erschlossen ist, aber nicht unter der Perspektive herrscherlicher Beratung ausgewertet wurde. Die jüngste Neubewertung der Ursachen des Zerfalls des Karolingerreiches durch Johannes Fried[17] hat Adalhard und die Vorgänge um den Bruch der Nachfolgeregelung Karls des Großen aus den Jahren 812/3 durch die *Ordinatio imperii* Ludwigs des Frommen, wieder ins Zentrum des Forschungsinteresses gerückt. Neues Licht fällt auch auf die Hauptquelle seiner Biographie, die kurz nach 826 verfasste Lebensbeschreibung des Paschasius Radbertus, dem man, seit er durch Klaus Zechiel-Eckes als Pseudo-Isidor mit konkreten kirchenpolitischen Zielen entlarvt wurde[18], neben dem Ausdruck von Trauer und dem Spenden von Trost auch politische Absichten in der Darstellung der Vita seines Vorgängers in der Abtswürde zutrauen darf. Er schrieb Adalhards Vita meiner Einschätzung nach als ein Vermächtnis der Gruppe derjenigen, die gegen Ludwig und seinen Eidbruch, seine vertragswidrige Behandlung Bernhards opponierten. Die Rache der Opposition gegen Ludwig war es auch, die Paschasius mit seiner Kirchenrechtssammlung bezweckte, die den päpstlichen Primat so sehr in den Vordergrund stellte und die Bischöfe und Äbte vor dem Zugriff der weltlichen Gewalt sowie der Metropoliten schützen wollte.

Doch sehen wir näher auf Adalhards Leben. Er gehörte der *regalis prosapia* an, war ein Vetter Karls des Großen. Sein Vater Bernhard war ein illegitimer Sohn Karl Martells und somit ein Halbbruder König Pippins.

Adalhard wurde zusammen mit Karl dem Großen am Hof König Pippins erzogen und hatte die gleichen Lehrer wie der König, dem

---

Beratung im politischen Lebens des früheren Mittelalters, in: *Spielregeln der Politik im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 157–184.

[16] Brigitte Kasten, *Adalhard von Corbie*, Düsseldorf 1986.

[17] Erinnerung und Vergessen, in: *Historische Zeitschrift* 273 (2001) 581: „Die Paralyse des Karlsreiches setzte mit Ludwigs Bruch des Krönungseides und der Ausschaltung Bernhards ein“. . . „Der düstere Auftakt des Untergangs war mit der Zerstörung der Nachfolgeordnung Karls des Großen durch Ludwig im Jahre 817 erklungen.“

[18] Klaus Zechiel – Eckes, *Ein Blick in Pseudo-Isidors Werkstatt*, in: *Francia* 28 (2001) 37–90.

nach dem Tode König Karlmanns 771 auch dessen Große huldigten. Adalhard jedoch trat vermutlich zu Beginn des Jahres 772 in das Kloster Corbie ein. Dieser Schritt erklärt sich Paschasius Radbertus zufolge aus dem Bruch Karls mit den Langobarden, der zur Verstoßung der Tochter des Langobardenkönigs Desiderius führte. Adalhards ausgeprägtes Rechtsbewusstsein habe dieses Vorgehen nicht mitvollziehen können. In den Worten des Paschasius war es vor allem der Eidbruch, in den auch fränkische Große involviert waren, der eine Verstoßung der Königstochter zum Unrecht machte.[19] Dieser Akzent ist vor allem vor dem Hintergrund der Vorgänge um die *Ordinatio* von 817 verständlich. Der Eidbruch Karls dient Paschasius als Folie für den Eidbruch Ludwigs, und Adalhard ist gleichsam das rechte Gegenbild solcher Meineidiger. Es muss nach bisherigen Erkenntnissen offen bleiben, ob Adalhard freiwillig ins Kloster ging oder von Karl, der einen solchen Abweichler in der Familie nicht dulden konnte, zum Rückzug aus der Welt gezwungen wurde. Das Zerwürfnis zwischen dem König und seinem Vetter dauerte jedenfalls lange Jahre an.

Erst nach der Herrschaftsübernahme Karls im Langobardenreich 774, die mit einer Zerschlagung auch fränkischer oppositioneller Gruppen in Italien einherging, holte Karl Adalhard wieder ins Frankenreich. Wenig später söhnten sich beide aus, und Adalhards Karriere als einer der einflussreichsten Ratgeber Karls begann. Etwa um 780/1 wurde er Abt von Corbie. Als Karl kurz darauf Ostern 781 seinen noch minderjährigen Sohn Pippin zum König in Italien erheben ließ, berief er wahrscheinlich Adalhard zum Regenten des Langobardenreiches und zum Erzieher für Pippin. Die Angabe findet sich allerdings nur bei Paschasius Radbertus (790–851), der unter Adalhards Abbatiat in Corbie eintrat und sein Nachfolger wurde. Als Regent in Italien habe Adalhard bei einer bewaffneten Auseinandersetzung zwischen Spoletinern und Beneventanern den Frieden vermitteln können. Möglicherweise ist hier die Schlichtung des Konflikts zwischen dem spoletinischen und beneventanischen Herzogtum im Jahre 802 gemeint.

---

[19] *Unde factum est, cum idem imperator Carolus desideratam Desiderii regis Italorum filiam repudiaret, quam sibi dudum etiam quorundam Francorum iuramentis petierat in coniugium. . . . Sed culpabat modis omnibus tale connubium, et gemebat puer beatae indolis, quod et nonnulli Francorum eo essent periuri, atque rex illicito uteretur thoro, propria sine aliquo crimine repulsa uxore* (*Vita Adalhardi*, c. 7, MGH SS II, 525).

Doch Adalhard war nicht allein mit der Regentschaft betraut: zu dem Rat gehörten auch Abt Waldo von der Reichenau, *dux* Rotchild, der *baiulus* (Erzieher und Mentor) des jungen Königs, und Abt Angilbert von St-Riquier, der die Leitung der Hofkapelle übernahm. Karl der Große scheint daher mehrere *baiuli* nebeneinander eingesetzt haben. Vielleicht waren die Zuständigkeiten der *baiuli* durch unterschiedliche Erziehungsaufgaben begrenzt, um Kompetenzstreitigkeiten zu vermeiden. Adalhard scheint die Erziehung des jungen Königs in Dingen praktischer Herrschaftsausübung und in Glaubensangelegenheiten übernommen zu haben.

Spätestens um 790 befand sich Adalhard wieder im Frankenreich. Er war mit Alkuin und Angilbert von St-Riquier befreundet und gehörte der berühmten Hofgesellschaft an, die die sogenannte karolingische Renaissance, besser *correctio*, trug.

Die hohe Gunst, in der der Abt damals bei Karl stand, soll sich auch in einem wertvollen Geschenk gezeigt haben, das er von ihm erhalten haben soll: eine Kreuzpartikel, Teile derjenigen, die Karl am 23. 12. 800 vom Patriarchen Georg von Jerusalem erhalten haben soll und von der Teile an die Aachener Pfalzkapelle gingen. Dieser Nachricht gegenüber ist freilich Vorsicht geboten, es könnte sich auch um eine Legende handeln, wie sie auch in zahlreichen anderen Klöstern gebildet wurde. Sollte sie jedoch wahr sein, bezeugte sie eine Art *amicitia* zwischen dem Herrscher und Adalhard, als deren *pignus* solche Geschenke in der Regel gesehen wurden.[20] Beratung wäre somit auch hier Teil der Herrscherfreundschaft.

Beteiligt war Adalhard auch an der Sachsenpolitik Karls des Großen. Alkuin vergleichbar, der Karl davon abzuhalten suchte, Zwangsmission zu betreiben, war Adalhard eher praktisch an der Einführung vornehmer Sachsen in die christliche Kultur beteiligt.

Involviert war Adalhard auch in die Pläne Karls des Großen, Klöster in Sachsen zu gründen, um das aufgezwungene Christentum innerlich zu festigen. Corbie für die monastische Erschließung Sachsens auszuwählen lag insofern nahe, als Adalhard durch seine verwandtschaftlichen Beziehungen sowohl zum karolingischen Herrscherhaus als auch nach Sachsen, möglicherweise mit den Ekbertinern, die im 9. und 10. Jh. Äbte und Äbtissinnen der Klöster Corvey und Herford

[20] Verena Epp, *Amicitia*, Stuttgart 1999, 76–82.

stellten, für diese Aufgabe prädestiniert war. Er und sein Halbbruder Wala trugen maßgeblich zum Gelingen der Gründung Corveys bei.

Doch nicht nur im Bereich der Kirchenpolitik, auch in der weltlichen Reichsverwaltung spielte Adalhard eine wichtige Rolle. 806 bereiste er als Königsbote im Auftrag Karls zusammen mit Abt Fulrad von St-Quentin, Graf Unruoch und Graf Hrocculf das Gebiet um Lüttich, um die Einhaltung von Anordnungen früherer Kapitularien zu kontrollieren. Ein entsprechender Brief der Königsboten an die dortigen Grafen ist erhalten (MGH Capit. I, Nr. 85).

Auch im Kontext des Filioque-Streits war er in diplomatischer Mission tätig. Nachdem er an der Synode von Aachen 809 teilgenommen hatte, die die theologische Frage der *processio spiritus sancti* für den Westen verbindlich klären sollte und den *filioque*-Zusatz im Credo beließ, war es Adalhard, der mit den Bischöfen von Worms und Amiens 810 beauftragt wurde, die Beschlüsse der Synode dem Papst Leo III. zu überbringen.

Alles in allem war Adalhard zwischen 790 und 810 immer wieder in der nächsten Umgebung Karls anzutreffen und fungierte als einer der einflussreichsten Berater. Das Vertrauensverhältnis führte dazu, dass er 810 nach dem unerwarteten Tod König Pippins mit der Leitung der Regierungsgeschäfte in Italien betraut wurde. Der minderjährige Sohn Pippins, Bernhard, wurde mit seinen Schwestern zunächst an den Hof Karls geholt, während Adalhard nach Italien ging. Erst Ende 812 kehrte Bernhard, begleitet von Adalhards Bruder Wala, als König ins Langobardenreich zurück. Bis dahin fungierte Adalhard als *missus* im Namen Karls des Großen, sprach Recht und schlichtete z.B. einen Streit zwischen dem Kloster Nonantola und der Kirche von Modena. 812 soll er einen wichtigen Friedensvertrag zwischen Franken und Beneventanern vermittelt haben.

Nachdem Bernhard volljährig geworden war, führte Adalhard dem König eine Gattin zu und übergab ihm dann im Auftrag Karls des Großen die Herrschaft. Da Bernhards erste Kapitularien vom Januar 813 stammen, war seine Herrschaft älter und unabhängig vom Mitkaisertum Ludwigs, das erst im September 813 mit der Krönung besiegelt wurde. Auf Anordnung Karls reiste Adalhard 814 wiederum in diplomatischem Auftrag zum Papst, vermutlich, um ihn über die 813 in Aachen getroffenen Entscheidungen zur Nachfolgeregelung im Frankenreich und zur Neuregelung in Italien zu informieren. Vor allem die Mitkaiserkrönung Ludwigs ohne päpstliche Mitwirkung

nach byzantinischem Vorbild dürfte Erklärungen notwendig gemacht haben.

In die Zeit seiner Verwaltung des Unterkönigreichs Italien fällt auch die Abfassung jener bedeutenden Schrift über die Hof- und Reichsverwaltung, die später Hinkmar von Reims überarbeitete und an den jungen König Karlmann von Westfranken richtete.[21] Adalhard dürfte sie als Regent für die minderjährigen Könige Pippin und Bernhard verfasst haben, für deren Einführung in die Staatsverwaltung er verantwortlich war. Er entwarf *De ordine palatii* entweder bald nach 781 für König Pippin oder zwischen 810 und 814 für König Bernhard. Für unsere Fragestellung der Modi von Politikberatung ist der Inhalt der Schrift wichtig, weil sie strukturelle Voraussetzungen für das Zustandekommen von Entscheidungen nennt und Auswahlkriterien für Berater formuliert. Gegliedert ist das Werk in zwei große Themenkomplexe, Hof- und Reichsverwaltung. Die Hofämter wie Kapellan, Kämmerer, Pfalzgraf, Seneschall, Mundschenk, Stallgraf, Quartiermeister, Jäger . . . werden beschrieben, ihre Bediensteten, *iuniores* oder *decani*, genannt, die die eigentlichen Arbeiten verrichteten. Eine strikte Trennung von Hof- und Reichsverwaltung gab es nicht, die Inhaber der Hofämter, die *nobilis corde et corpore, constans, rationabilis, discretus et sobrius* sein und möglichst aus verschiedenen Reichsteilen stammen sollten, waren direkt dem König und seiner Familie verantwortlich. Der oberste Hofkapellan und der Pfalzgraf begutachteten jedoch die jeweiligen Angelegenheiten, bevor sie dem König vorgetragen wurden, so dass sie durch die größte Königsnähe ausgezeichnet waren und den Zugang zum Herrscher regelten. Der Erzkaplan trug daneben Sorge für die rein geistlichen Belange des Königshofes, für die Messfeiern, das Stundengebet, die Sakramentenspendung und die Seelsorge. Ihm war auch die Kanzlei zugeordnet. Wichtigste Aufgabe des Pfalzgrafen war die Gerichtsbarkeit in Stellvertretung des Königs.

---

[21] Edition s. Hinkmar von Reims, *De ordine palatii*, edd. et transl. Thomas Gross/Rudolf Schieffer, MGH Leges 8 (*Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi 3*), Hannover 1980; Zur Abgrenzungsproblematik Adalhard-Hinkmar: Jakob Schmidt, Hinkmars *« De ordine palatii »* und seine Quellen, Diss.o.O.1962 und neuerdings Bernard Bachrach, Adalhard of Corbie's De ordine palatii: Some Methodological Observations Regarding Chapters 29–36, in: *Cithara* 41 (2001) 3–34, der die Forschungsdiskussion um das verlorene Werk Adalhards als Vorlage für den größten Teil von Hinkmars Schrift zusammenfasst und dann die Überlegungen von Janet Nelson zurückweist, die letzten acht Kapitel seien doch eher von Hinkmar von Reims mit Bezug auf die Herrschaftspraxis Karls des Kahlen verfasst.

Im zweiten Teil seines Werkes widmet sich Adalhard der Reichsverwaltung. Sein Interesse galt vor allem den Reichsversammlungen, den königlichen Ratgebern und der Gesetzgebung, wobei er immer wieder den Anteil des Adels an reichspolitischen Entscheidungsprozessen hervorhob. Zweimal jährlich sollten Reichsversammlungen stattfinden. Die eine, bei der man die Lage des ganzen Reiches für die Dauer des laufenden Jahres ordnete; auf dieser Versammlung kam die Gesamtheit der Großen zusammen, das Mitspracherecht war aber den *primores regni* bzw. *senatores* vorbehalten. Die übrigen (*ceteri nobiles*) konnten die Beschlüsse nach eigenem Urteil beraten und entgegennehmen, nicht aber verändern. Die andere Versammlung wurde nur mit den höheren und hervorragenden Ratgebern abgehalten, wobei schon die Planungen für das kommende Jahr in die Beratung einbezogen waren. Zu den Gegenständen zählten Entscheidungen über Krieg und Frieden und der Abschluss außenpolitischer Verträge. Strenge Diskretion wurde von den Teilnehmern erwartet. Dieser engere Kreis war untereinander so vertraut, dass im Falle plötzlich auftretender Gefahren die Möglichkeit bestand, in informellen Gesprächen politische Entscheidungen auch hochbedeutsamer Art vorzuklären und dem Herrscher „endgültigen Rat" zu erteilen.

Die Ladung zu Versammlungen beiderlei Art erfolgte unter Angabe der Tagesordnungspunkte als *capitula*, über die sich die *primores regni* – und nur diese – vorab von den Hofbeamten brieflich informieren lassen konnten, um ihre Entscheidung sachkundig vorzubereiten. Geheimwissen war somit der Vorsprung der *senatores*. In dieser Vorbereitungsphase fanden auch informelle Gespräche der (wissenden) Berater jeweils in kleinen Gruppen, teilweise getrennt in geistliche und weltliche, mit dem Herrscher statt, und zwar *quotienscumque segregatorum voluntas esset, ad eos veniret, similiter quoque, quanto spatio voluissent, cum eis consisteret*. In diesen Fällen ging also die Initiative zur Beratung von den *consiliarii* aus, nicht vom Herrscher. Diesem bot das Verfahren den Vorteil, Informationen über den Zustand des Reiches durch Befragen zu erlangen, etwa ob Aufstände drohten oder Angriffe bevorstanden. Es war den *primores* auch möglich, in diesem Stadium der Beratung „Experten" von außerhalb vorzuladen, um sich vertiefte Informationen zu verschaffen. Hatten sich die *primores* auf eine Entscheidung geeinigt, trugen sie diese unter freimütiger Angabe auch divergierender Meinungen dem König vor, um ihm offenbar Alternativen der Entscheidungsfindung offenzulegen.

Die klerikalen und weltlichen Ratgeber des Königs sollten, ähnlich wie die Leiter der Hofämter, über hohe geistige und charakterliche Fähigkeiten verfügen.

> *Als Ratgeber wurden aber solche Kleriker wie auch Laien ausgewählt, die vor allem den Herrn fürchteten, sodann eine derartige Ergebenheit zeigten, dass sie – abgesehen vom ewigen Leben – nichts dem König und dem Reich vorzogen: also nicht seine Freunde, nicht seine Feinde, nicht seine Verwandten waren, keine Geschenke brachten, keine Schmeicheleien vortrugen, keine aufreizenden Reden führten* (cap. 31).

Unparteilichkeit und Diskretion waren unabdingbare Voraussetzungen für die Beratertätigkeit, neben der Treue gegenüber dem Herrscher stand die Verantwortung für das Reich, höher als diese stand die Gottesfurcht.

Stand Adalhard zur Zeit der Abfassung dieser Schrift auf dem Höhepunkt seiner politischen Wirksamkeit als Regent von Italien, bedeutete der Herrscherwechsel des Jahres 814 einen folgenschweren Einschnitt in Adalhards Leben. Im Frühsommer 814 fand in Noyon eine Provinzialsynode unter dem Vorsitz Ludwigs des Frommen statt, auf der Adalhard dem neuen Herrscher Rechenschaft über die ihm übertragenen politischen Aufgaben ablegte. Danach begab er sich nach Corbie, wo ihn ohne Prozess und Anhörung der kaiserliche Verbannungsbefehl traf. Er verlor nicht nur seine Stellung als *consiliarius*, sondern auch sein Kloster. Um ihm jede Möglichkeit politischer Einflussnahme abzuschneiden, wurde er in den äußersten Westen des Frankenreiches, in das Kloster Saint-Philibert auf der Loireinsel Noirmoutier verbannt. Die Hintergründe für dieses Vorgehen sind aus den Quellen nicht zu erkennen, es liegt aber nahe, sie in Adalhards Nähe zu Bernhard von Italien zu suchen, in seiner Beteiligung an der Nachfolgeordnung Karls des Großen, die Ludwig der Fromme drei Jahre später umstieß, um seinen zum Mitkaiser erhobenen Sohn Lothar mit größerer Machtfülle ausstatten zu können. In der Nachfolgeordnung von 813 hatte Karl der Große dagegen ausdrücklich den Bestand des Unterkönigtums Italien unter König Bernhard gesichert, den Ludwig der Fromme durch die *Ordinatio imperii* 817 in Frage stellte. Adalhard hatte durch sein Wirken als Regent für Italien zur Erhaltung dieses Reichsteils als Unterkönigtum beigetragen. Deshalb wohl wurde Adalhard erst nach Bernhards Tod wieder in Gnaden am Hofe aufgenommen.

Die Verbannung Adalhards mag zusätzlich durch seine befürchtete Blockadehaltung in Sachen benediktinische Reform bedingt gewesen sein. Hinzu kam möglicherweise ein grundsätzliches Misstrauen Ludwigs gegenüber den Verwandten und Beratern seines Vaters. Er brachte bekanntlich aus seinem Königtum Aquitanien eigene Vertrauensleute mit, mit denen er wichtige Hofämter besetzte.

Nach sieben Jahren Verbannung wurde Adalhard im Oktober 821 auf der Reichsversammlung von Diedenhofen begnadigt. Er erhielt die Leitung des Klosters Corbie zurück und nahm auch am Kaiserhof seine frühere Stellung als Ratgeber wieder ein.

Die Rückholung der 814 entmachteten Adelsgruppen hing anscheinend damit zusammen, dass 821 ein Teil der Ratgeber, die Ludwig aus Aquitanien mitgebracht hatte, entweder verstorben oder in andere Positionen gewechselt war. Insbesondere der Tod Benedikts von Aniane 821 dürfte das auslösende Moment für die Neubesinnung Ludwigs des Frommen gewesen sein.

Auf der Reichsversammlung von Attigny im August 822 erhielten er und die anderen bisherigen Gegner Ludwigs volle Genugtuung. Der Kaiser bekannte sich in aller Öffentlichkeit schuldig und unterzog sich für seine Sünden und das den nun Begnadigten angetane Unrecht einer Buße. Nach 822 ist er wohl aus Altersgründen nicht mehr in der unmittelbaren Umgebung des Herrschers nachzuweisen. Er widmete sich bis zu seinem Tode 826 ganz dem Aufbau der Klöster Corvey und Herford.

Das Wirken Adalhards lässt gegenüber der einleitenden Skizze antiker Praxis der Herrscherberatung wesentliche Kontinuitäten, aber auch einige Neuansätze erkennen. Die Entscheidungsfreiheit des Königs, auch gegen Voten seiner Berater zu entscheiden, blieb unangetastet. Es hing freilich von seiner persönlichen „Führungsqualität" in der jeweils gegebenen Situation ab, ob er seine Linie – etwa in der Behandlung Bernhards von Italien – auch durchsetzen konnte. Damit eng verwoben ist ein zweiter Befund: auch im frühen Mittelalter war die Aristokratie am Hof keine homogene, sondern eine in Verwandtschafts- und Interessenverbände gespaltene Gruppe, in deren Konflikte der König ordnend eingreifen musste. Das Nebeneinander institutionalisierter und informeller Beratungsvorgänge, wie es uns Adalhards Schrift *De ordine palatii* vor Augen führt, war drittens gleichfalls in antiker Tradition das angemessenste Verfahren, sich anbahnenden Auseinandersetzungen flexibel zu begegnen. Nicht nur die

Angehörigen der Hofkapelle oder die Teilnehmer der großen Reichsversammlungen waren an der politischen Entscheidungsfindung beteiligt, sondern auch einzelne Adelsgruppen konnten die Initiative im Beratungsprozess an sich ziehen und in Vorgesprächen und „Expertenhearings" den Herrscher auf ihre Seite ziehen.

Gewachsen war gegenüber der Antike offensichtlich die Bedeutung der Verwandtschaft mit dem Herrscher als Auswahlkriterium eines Beraters, wenn eine solche Extrapolation aufgrund noch ungenügender Quellenbasis schon erlaubt sein sollte. Sogar die spätere Verwendung in bestimmten diplomatischen Aufgaben, die sich als konstante Funktion der Berater herauskristallisierte, war von solchen Verwandtschaftsbeziehungen wie denen Adalhards zum sächsischen Adel bestimmt. Die gewachsene Bedeutung der Blutsverwandtschaft spiegelt sich auch in den erweiterten Kompetenzen der Berater, die wie Adalhard quasi-dynastisch als Regenten und Stellvertreter des Königs wirken können. Im Seleukidenreich hatten die engsten Vertrauten innerhalb der insgesamt fünf Rangklassen von Herrscherfreunden zwar den Titel „Verwandte" (*syggenoi*) getragen, mussten es aber nicht wirklich sein.[22]

Die hohe Bedeutung gemeinsamer Ausbildung und Erziehung mit dem Herrscher als Vorgeschichte einer Beratertätigkeit lässt sich freilich von den *syntrophoi* der hellenistischen Könige bis ins Mittelalter nachweisen. Auch die Doppelfunktion der Berater als „Prinzenerzieher" ist nicht nur von Seneca oder Ausonius bekannt, sondern trifft *mutatis mutandis* auch auf Adalhard zu, dem die Einführung Pippins und Bernhards in die Verwaltung Italiens aufgegeben war.

Nachdem wir den Lebensgang Adalhards von Corbie verfolgt haben, soll nun versucht werden, auf unser Problem „Politikberatung" bezogene Leitfragen zu formulieren, deren Beantwortung unser Verständnis politischer Entscheidungsfindung im Bereich mittelalterlicher Königsherrschaft zu vertiefen geeignet wäre.

[22] Kay Ehling, Gelehrte Freunde, 45.

Leitfragen

a) Die soziale und geographische Herkunft der Berater.
In diesem Zusammenhang lässt sich folgende Arbeitshypothese formulieren: Es hing vom situationsgebundenen persönlichen Gewicht und Durchsetzungsvermögen des Herrschers ab, ob er strukturelle Zugeständnisse hinsichtlich einer geregelten und institutionalisierten Beteiligung des Adels an politischen Entscheidungen machen musste oder sich unabhängig von Rücksichten auf die Rolle des Adels als Mitträger des Reiches und einen möglichen Proporz der Regionen sein persönliches Beratergremium nach freiem Gutdünken zusammenstellen konnte.

Adalhard als Angehöriger der Königssippe legt eine Dominanz des Adels in Führungspositionen am Hofe nahe, wie sie auch für die Ottonen- und Salierzeit Forschungen zur Hofkapelle[23] und zum Episkopat[24] belegen. Reichsbischöfe stammten mit wenigen Ausnahmen aus dem hohen Adel. Etwa 20% von ihnen waren *consanguinei regis*, gehörten zum weiten königlichen Verwandtschaftskreis.

Doch ist auch die Förderung von Aufsteigern als willfährigen Instrumenten des Herrschers belegt. Ein Beispiel dafür haben wir in Ebo vor uns, Berater Ludwigs des Frommen und von ihm zum Erzbischof von Reims ernannt: er war nachweislich unfreier Herkunft, stammte von Fiskalinen ab, wie Karl der Kahle in einem Brief an Papst Nikolaus I. berichtet. Er wurde freigelassen und *ad nobilitatem vehementis ingenii in sacris ordinibus gradatim promotus*.[25] Fleckenstein Studien haben ergeben, dass gegenüber einem ursprünglichen Typ des niedriggestellten Kapellans nach der Übernahme des Königtums durch die Karolinger ein neuer Typ entstand, der ergänzend neben den alten trat: der adlige Kapellan, der dank seiner vornehmen Geburt erwarten durfte, zu höheren Diensten verwandt zu werden. Mit der Steigerung des Kanzleramtes zum hohen Hofamt wurde es den einfachen

[23] Josef Fleckenstein, *Die Hofkapelle der deutschen Könige*, 2 Bde., Stuttgart 1959–66; Albrecht Graf Finck von Finckenstein, Bischof und Reich. Untersuchungen zum Integrationsprozess des ottonisch-frühsalischen Reiches (919–1056), Sigmaringen 1989.

[24] Herbert Zielinski, Der Reichsepiskopat in spätottonischer und salischer Zeit (1002–1125), Teil I, Stuttgart 1984; Rudolf Schieffer, Der ottonische Reichsepiskopat zwischen Königtum und Adel, in: *Frühmittelalterliche Studien* 23 (1989) 291–301.

[25] Martin Delisle Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France* 7 (1749) 557.

Notaren entzogen und nur noch adligen und hohen Geistlichen zugänglich.[26] Universitätsabschlüsse waren im Verhältnis zur adligen Herkunft noch im Spätmittelalter von untergeordneter Bedeutung für eine Beraterlaufbahn, wie die Forschungen von Schwinges zu „Gelehrte(n) im Reich" vom 14.–16. Jh. ergeben haben.[27]

Damit sind wir bei einem zweiten wesentlichen Faktor:

b) Ausbildung und qualifizierende Fähigkeiten.

Wissen ist Macht. Die enge Beziehung von Bildung, will sagen Versiertheit in den artes, gepaart mit rhetorischen Fähigkeiten, und Politik zeigt sich im Falle Adalhards, der als gelehrter Fachmann – er hatte die gleiche Erziehung am Hof erfahren wie König Karl und kannte sich in Astronomie, Komputistik und Theologie aus – den Herrscher beriet und einen wichtigen Anteil an der karolingischen *correctio* hatte.

Einen ähnlichen Typ haben wir in Gerbert von Aurillac vor uns. Otto III. berief den Gelehrten als Lehrer *in re publica*, in den staatlichen Angelegenheiten, an seinen Hof.[28] Er brachte dem jungen Herrscher Kenntnisse des bis dahin vernachlässigten Quadrivium nahe, die Einführung in Arithmetik und Musik als mathematische Disziplin. Von der Beschäftigung mit dem Wissen der Römer sollte nach Gerberts Rat die Erneuerung des Römischen Reiches in Abgrenzung zu Byzanz ihren Ausgang nehmen. Die Bildungsfeindschaft – manifest in der Hinrichtung des Boethius – sei sogar für den Untergang des Römerreiches verantwortlich zu machen. Umgekehrt erschien Gerbert das Motiv der Wiederaufnahme römischer Tugenden, die renovatio seiner Gegenwart, geradezu als Folge der Wertschätzung Ottos III. für die wissenschaftlichen Traktate desselben Boethius. Gerberts berühmter Freudenruf *Nostrum, nostrum est Romanum imperium* bildet den Schluss eines Widmungsbriefes an den Kaiser, mit dem Gerbert ihm eine logische Schrift des Boethius zueignete. Durch die Wiederaneignung antiken und spätantiken Wissens sollte der geistige und politische Vorsprung, den Byzanz hatte, verringert werden.

---

[26] Fleckenstein I, 86.

[27] Rainer-Christoph Schwinges (Hg.), *Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14.–16. Jh.*, Berlin 1996, 11–22.

[28] Zu Gerberts Anteil an der „renovatio" zuletzt Johannes Fried, Die Erneuerung des Römischen Reiches, in: *Europas Mitte um 1000*, Bd. 2, hgg. v. Alfried Wieczorek/ Hans-Martin Hinz, Darmstadt 2000, 738–748.

Griechenland soll sich nicht allein der kaiserlichen Weisheit und römischen Macht rühmen. . . . Unser ist das römische Reich! Und Otto III. folgte dem Rat, baute Rom als seinen Herrschersitz aus, seine Gürtelschnalle trug die Inschrift: *Roma, caput mundi, regit orbis frena rotundi*, ihr Knauf bildete die drei Erdteile ab, Europa, Asien, Afrika, den Erdkreis, dessen Herr Otto III. sein wollte.

Wissen und Macht gehörten wieder so eng zusammen wie in der Spätantike, als z.B. Ausonius (310–393/4), Rhetorikprofessor aus Bordeaux, Erzieher und Berater Kaiser Gratians (375–83) gewesen war und im Sinne einer Milderung und Humanisierung des Regierungsstils gewirkt hatte. Steuerschulden, die sein Vorgänger Valentinian I. unerbittlich hatte eintreiben lassen, wurden nach Gratians Regierungsantritt in einem großzügigen Gnadenakt erlassen. Die Dokumente über aufgelaufene Zahlungsrückstände ließ der neue Kaiser öffentlich verbrennen.[29]

c) Welcher Kairos ermöglichte den Zugang zum Herrscher?
Verwandtschaftsbeziehungen, Lehrer-Schüler-Verhältnisse und andere Netzwerke aus der Studienzeit hatten wohl die weitreichendsten Wirkungen. Schon die Arbeit Fleckensteins über die Hofkapelle kam zu dem Ergebnis, dass „Verwandtschaft mit einem Kapellan die Aufnahme in die Kapelle offenbar stark begünstigt hat.“[30] Auch im Falle Adalhards waren es verwandtschaftliche Beziehungen, Adalhard und Karl waren als Vettern gemeinsam zur Schule gegangen. Im Falle Hinkmars von Reims war es die außerordentliche intellektuelle Begabung, die den Erzkaplan der Hofkapelle und Leiter der Klosterschule von St-Denis, Abt Hilduin, überzeugte, den jungen fränkischen Adligen 822 an den Kaiserhof Ludwigs des Frommen zu empfehlen.[31] Verwandtschaftliche Beziehungen ebneten dagegen Bernward, dem späteren Bischof von Hildesheim, den Zugang zur Ausbildung in der

---

[29] John Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court 364–425*, Oxford 1975, 56–87 hebt die Funktion des politisch einflussreichen Ausonius-Clans als Bindeglied zwischen Senatsaristokratie und Hof hervor.

Zur karrierefördernden Rolle rhetorischer Bildung auch Peter Brown, *Macht und Rhetorik in der Spätantike*, München 1995 und Manfred Fuhrmann, *Rom in der Spätantike*, 2. Auflage München 1995.

[30] Fleckenstein, *Hofkapelle*, I, 89.

[31] Flodoardus, *Die Geschichte der Reimser Kirche 3,1*; ed. Martina Stratmann (MG SS 36), Hannover 1998; zu Hinkmar v.a. Martina Stratmann, *Hinkmar von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz*, Sigmaringen 1991.

Domschule von Hildesheim und später in die Hofkapelle. Höchstwahrscheinlich sorgte sein Onkel Folcmar, der Kanzler Ottos II. war, für eine entsprechende Ausbildung seines Neffen zum Notar. Auch Bernward wurde *aulicus scriba doctus*, später sogar Hofkaplan und Erzieher Ottos III.[32]

Das spätmittelalterliche Beispiel Bischof Johanns von Göttingen zeigt, dass die Studienzeit die entscheidende Phase des Lebens war, in der Verbindungen zu anderen Studenten geknüpft wurden, die im weiteren Verlauf der Karriere immer wieder hilfreich waren: der Trierer Erzbischof Balduin von Luxemburg (1285–1354) und der Zisterziensermönch Jacques Fournier, der spätere Papst Benedikt XII. (1285–1342) waren zur gleichen Zeit wie Johann Studenten in Paris und sollten später seine Karriere wesentlich fördern.[33] Als Schüler des Arztes und Philosophen Pietro d`Abano fand er am Studienort Paris auch Kontakt zu den später berühmten Mitschülern Marsilius von Padua (um 1290–1343) und Johannes Jandun (1285/9–1328), die später zu den Parteigängern Ludwigs des Bayern und wie Johann zum Umfeld des Kurienkardinals Jacob Gaetani Stefaneschi († 1341) gehörten. Kurzum: Alle einflussreichen Personen, die sich später für Johann von Göttingen einsetzten, hatten in Paris studiert.[34]

d) Die Frage, ob Amt oder persönliches Nahverhältnis über den Erfolg eines Beraters entschieden?

Der Fall Adalhards legt eindeutig die schon von Moraw[35] geäußerte These nahe, dass sich aus der Verwandtschaft und offensichtlichen Begabung die Funktion als Berater, *missus* etc. ergab und nicht umgekehrt. Im Mittelalter, so Moraw, habe „nicht das Amt die Person, sondern die Person das Amt entscheidend geprägt", da „primär durch Personen, d.h. durch persönliche Vertraute, erst sekundär durch Institutionen verwaltet worden ist." Auch die Diskussion der neueren Forschung um den Begriff der politischen Eliten, wie sie Heinz

[32] Thangmar, Vita Bernwardi cap. 1, MGH SS 4,758; Zu Bernward: Michael Brandt/Arne Eggebrecht (Edd.), *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen, Ausstellungskatalog*, 2 Bde. Mainz 1993, darin die biographische Skizze von Hans Jakob Schuffels, Bd. 1, 29–43.

[33] Arend Mindermann, *„Der berühmteste Arzt der Welt", Bischof Johann Hake, genannt von Göttingen (um 1280–1349)*, Bielefeld 2001, 31.

[34] Ebda, 30–35.

[35] In: Kurt Jeserich et al. (Hgg.), *Deutsche Verwaltungsgeschichte*, Bd. 1, Stuttgart 1983, 28.

Noflatscher in seiner Habilitationsschrift „Räte und Herrscher" aufgreift, geht davon aus, dass das persönliche Nahverhältnis den Weg zum Amt ebnete, nicht umgekehrt sich erst aus dem Amt die Königsnähe ergab.[36] Dies zeigte sich auch anhand der von persönlichen Nahverhältnissen bestimmten Auswahl der Bischöfe durch den Herrscher, deren Beratungstätigkeit für den deutschen König in ihrer Teilnahme an Hoftagen und Synoden, in Kommissionen und Gesandtschaften, aber auch an Feldzügen beträchtlich war.

e) Die Frage nach der Bedeutung von Ämtern und Funktionen.
Die Frage nach Ämtern und Funktionen einzelner Berater, gegebenenfalls unter mehreren Herrschern, die (z.T. unterbrochene) Dauer ihrer Tätigkeit und mögliche Loyalitätskonflikte, die Frage, ob diplomatische Funktionen und die Rolle als Vermittler in Konflikten, die sich vielfach nachweisen lassen, als typische Beraterfunktionen gelten können?

Wibald von Stablo-Malmedy, Montecassino und Corvey (1098–1158), der Benediktinerabt und Berater sowohl Lothars III. wie Konrads III. sowie, wenn auch mit geringerem Einfluss, noch Friedrich Barbarossas, war selbst nicht politisch ehrgeizig, sondern stets bestrebt, die im Investiturstreit zerbrochene Einheit von geistlicher und weltlicher Gewalt und ihr Zusammenspiel in der konkreten Politik wiederherzustellen. Vor allem diese eigenständige politische Leitvorstellung Wibalds dürfte ebenso wie seine Freundschaft zum Kölner Erzbischof und Reichskanzler Arnold von Wied dazu beigetragen haben, dass er sich über einen so langen Zeitraum in der kaiserlichen Entourage halten konnte. Er widmete sich der Sicherung der Rechts- und Besitztitel der ihm unterstellten Klöster und war als Reichskanzler Lothars III. (ab 1122), später auch im diplomatischen Dienst für Konrad III. und Barbarossa tätig. Er förderte die Beziehungen des Kaisertums zum Papsttum und stärkte das Bündnis mit dem Byzantinischen Reich gegen die Normannen in Sizilien.[37]

Die Bedeutung der Berater als Instrumente zur herrschaftlichen Durchdringung des Raumes zeigt sich etwa am Beispiel Erzbischof Adalberts von Hamburg-Bremen. Ziel Heinrichs III. war es, königliche

---

[36] Heinz Noflatscher, *Räte und Herrscher*, Mainz 1999, 1–15, bes. 5.
[37] Franz-Josef Jakobi, *Wibald von Stablo und Corvey* (1098–1158), Münster 1979, 189f., 281–8.

Parteigänger gegen die latent oppositionelle ostsächsischen Aristokratie zu gewinnen. Adalbert erfüllte als „Mann des Königs" in der Diözese Hamburg-Bremen eine Kundschafter- und Kontrollfunktion gegenüber den Billungern.[38]

Die Vermittlungsfunktion von Beratern illustriert z.B. auch Berthold VII. von Henneberg-Schleusingen (1272–1340),[39] dessen starke Hausmacht in einem für den König strategisch wichtigen Territorium seine Königsnähe förderte. Er vermittelte nach der Ermordung Albrechts I. von Habsburg als einer der wichtigsten Unterhändler der Kurfürsten auf der Suche nach einem neuen Thronfolger. Dank seiner Mithilfe einigte man sich auf den Luxemburger Heinrich. In der Folge gelang Berthold sogar ein Ausgleich zwischen Heinrich und den Habsburgern.[40]

f) Die Verfahren der Beratung (*colloquium publicum colloquium secretum* – Vieraugengespräche).
Die Abhandlung Adalhards zum Thema *De ordine palatii* hat uns bereits die Vielfalt von Gesprächssituationen vor Augen geführt, die sich im Zusammenhang mit der Vorbereitung von Reichsversammlungen ergaben.

g) Die Frage, ob der Berater eigene politische Ziele, etwa die Förderung seines Klosters wie Wibald von Stablo oder den Aufbau einer eigenen Territorialherrschaft wie Berthold VII. von Henneberg, betrieb und seine Stellung dazu benutzte, Freunde und Verwandte – schon für Ausonius (310–394) als Berater Kaiser Gratians ist dies belegt[41] – zu

[38] Peter Johanek, Die Erzbischöfe von Hamburg-Bremen und ihre Kirche im Reich der Salierzeit, in: *Die Salier und das Reich* Bd. 2, hg. Stefan Weinfurter, 79–113.

[39] Günther Wölfing, Berthold IV. (VII.), Graf von Henneberg-Schleusingen, in: *Herrscher und Mäzene. Thüringer Fürsten von Hermenefred bis Georg II.*, hg. v. Detlef Ignasiak, Rudolstadt-Jena 1994, 99–109; Dieter Stievermann, Henneberg im Alten Reich, in: *Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte* 52 (1998) 159–174; Ernst Schubert, Berthold VII. (der Weise) von Henneberg, in: *Fränkische Lebensbilder* Band 5, hg. v. Gerhard Pfeiffer, Würzburg 1973, 1–21; Peter Moraw, Räte und Kanzlei, in: *Karl IV., Staatsmann und Mäzen*, hg. v. Ferdinand Seibt, Ausstellungskatalog München 1978, 285–292; Wilhelm Füsslein, *Berthold VII. Graf von Henneberg* (Mitteldeutsche Forschungen, Sonderreihe: Quellen und Darstellungen in Nachdrucken, Bd. 3, hg. v. Reinhard Olesch/Roderich Schmidt/Ludwig Erich Schmitt), Köln – Wien 1983.

[40] Heinz Thomas, *Ludwig der Bayer, Kaiser und Ketzer*, Graz – Wien – Köln 1993, 166, 273.

[41] John Robert Martindale, Prosopography of the Later Roman Empire I, 1134f.; Zum Phänomen des Nepotismus siehe Wolfgang Reinhard, Nepotismus, in: *Zeitschrift*

protegieren und wie sich diese Eigeninteressen mit dem Dienst gegenüber der *utilitas publica* vertrugen.

Auch Bischof Leo von Vercelli (998–1026) beispielsweise hat später erfolgreich die Funktion als Berater Kaiser Ottos III. mit der Wahrung der Interessen des ihm übertragenen Bistums verbunden. Gegen die Expansionsbestrebungen der großen Geschlechter, die Übergriffe des Kleinadels war er um die Restitution entfremdeten Kirchenguts besorgt und betrieb die Erweiterung seiner weltlichen Machtbefugnisse. Otto III. unterstützte ihn, indem er ihm etwa die Grafschaftsrechte in Vercelli übertrug.[42]

h) Von zentraler Bedeutung ist dann der Nachweis konkreter Situationen, in denen sich Rat in praktische Politik umsetzen ließ, mithin die Frage der Einflussmöglichkeiten des jeweiligen Beraters. Wieviel Theorie fand Niederschlag in der herrscherlichen Praxis?[43]

Der schon genannte Bischof Leo von Vercelli etwa machte seinen Einfluss nicht nur hinsichtlich der renovatio-Konzeption Ottos III. geltend, sondern redigierte auch wichtige Gesetze und Privilegien des Kaisers, u.a. das Edikt gegen die Veräußerung von Kirchengütern, das Otto III. und Gerbert von Ravenna auf der Synode von Pavia 998 für das *regnum Italiae* verkünden ließen.[44]

Unser Vorverständnis geht davon aus, dass einzelnen Beratern entscheidender Einfluss auf die Politik zukam, und dass sie eigenständige, z.T. über den engeren Bereich des Politischen hinausgehende theologisch-philosophische „Weltentwürfe" hatten, wie etwa Wilhelm von Ockham, dessen Beitrag zum philosophischen und politischen Denken des späteren Mittelalters Jürgen Miethke so beispielhaft aufgehellt hat.[45]

---

für Kirchengeschichte 86 (1975) 145–185 und ders., Freunde und „Kreaturen". „Verflechtung" als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen. Römische Oligarchie um 1600, in: ders., Ausgewählte Abhandlungen, Berlin 1997, 289–310.

[42] Heinrich Dormeier, Kaiser und Bischofsherrschaft in Italien: Leo von Vercelli, in: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen*, hg. v. Michael Brandt/Arne Eggebrecht, Hildesheim 1993, 103–113, bes. 108.

[43] Zu diesem Problemkreis Joseph Canning/Otto Gerhard Oexle (Hgg.), *Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht*, Göttingen 1998.

[44] Heinrich Dormeier, Leo von Vercelli, 108.

[45] Jürgen Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, 1969 und ders., Wirkungen politischer Theorie auf die Praxis der Politik im Römischen Reich des 14. Jh. Gelehrte Politikberatung am Hofe Ludwigs des Bayern, in: Canning/Oexle, *Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, 1998, 173–210.

Die Wirksamkeit von Beratern zeigen schon spätantike Beispiele wie das des Ausonius (310–393/4), der als Erzieher und bedeutendster Ratgeber seines Schülers, des Kaisers Gratian (375–83), im Sinn einer Milderung und Humanisierung des Regierungsstils wirkte.[46]

Bezeichnend ist der Umschwung in der Politik des Gratian gegenüber den Heiden: unter dem Einfluß des Namenschristen Ausonius noch milde, änderte sich seine Haltung, sobald der Mailänder Bischof Ambrosius (334–397) Macht über ihn gewann. Im Jahre 379 legte er den Titel *pontifex maximus* ab und drei Jahre später erließ er, von Ambrosius beraten, ein Edikt, das die Beseitigung des Victoria-Altars aus der römischen Kurie befahl, den heidnischen Kulten jede finanzielle Unterstützung von seiten des Staates entzog, die Institutionen der heidnischen Kulte für unfähig erklärte, durch privatrechtliche Verfügungen von Todes wegen Grundstücke zu erwerben, was das Ende ihrer Existenzgrundlage bedeutete. Ohne die Verwicklungen des Streites um den Victoria-Altar hier im einzelnen nachzeichnen zu wollen, ist die Durchschlagkraft der antipaganen Politik des Ambrosius unübersehbar.

i) Die lateinische Begrifflichkeit, die Semantik des Wortfeldes „Beratung" unter Einschluß einer Erkundung der jeweiligen Konnotationen und Wertungen der Termini.[47]

Eine von solchen Fragen geleitete Erforschung exemplarischer Lebensläufe und konkreter politischer Entscheidungssituationen sollte dazu beitragen, die fundamentale Bedeutung konsensualer Herrschaftspraxis für das frühere Mittelalter weiter zu erhellen. Um zu unserem Ausgangspunkt, dem Vertrag Karls des Kahlen mit seinen Getreuen vom November 843, zurückzukommen:[48] Dem Konsens der Getreuen, die sich *in pacis concordia et vera amicitia copularent* und auf diese Weise *de regis ac regni (!) stabilitate et utilitate possent tractare sublimius et suum atque totius populi communem profectum et tranquillitatem obtinerent propensius,* entsprach das Versprechen des Herrschers, *nos nostramque potestatem eorum bonae convenientiae . . . ociam et comitem fore.*[49] Diese doppelte

[46] Zum Folgenden: Manfred Fuhrmann, *Rom in der Spätantike*, Zürich 1994, 56–80.

[47] Cf. dazu die einschlägigen Artikel im Mittellateinischen Wörterbuch und Peter Moraw, Hoftag und Reichstag von den Anfängen im Mittelalter bis 1806, in: Hans-Peter Schneider, Wolfgang Zeh (edd.), *Parlamentsrecht und Parlamentspraxis in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1989, 3–47.

[48] MGH Capit. II, 254, 254.

[49] Auch diese Formulierung setzt eine bewusste Trennung von Person des Königs und Amtsgewalt voraus.

Selbstbindung führt nach Ansicht beider Vertragspartner *sine dubio ad praesentem et aeternam . . . salutem*, wurde als göttlicher Weltordnung entsprechend gesehen. König, Bischöfe und weltliche Große, die sich bereits als Teile eines transpersonalen regnum verstanden *ad communem salutem et regni soliditatem atque omnium nostrorum utilitatem*, als Teile eines Körpers (*singuli autem alter alterius membra*), wirkten nach Gottes Willen *communiter inito consilio* zusammen: *Non vos estis, qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis* (Matth. 10, 20) heißt es am Schluss der Vorrede zu den Vertragsvereinbarungen mit einem autoritativen Bibelzitat. Das Zusammenwirken von König und Großen war nach Ansicht der Beteiligten aus Gottes Willen abgeleitete Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung.

This page intentionally left blank

PROPHETIE UND POLITIK BEI JOACHIM VON FIORE

Alexander Patschovsky*

Es ist sattsam bekannt, wiewohl immer noch wenig ins Allgemeinbewußtsein eingedrungen, daß Joachim von Fiore einer der spekulativ reichsten und zugleich provokativsten Geister des Mittelalters gewesen ist. Daß ein Kernelement seines trinitarischen Denkens vom 4. Laterankonzil 1215 als häretisch verurteilt wurde, kann daher niemanden überraschen, der sich mit ihm näher beschäftigt hat, wohl aber verwundert die Abseitigkeit des konkreten Theologumenons, das ihm die Verurteilung eintrug. Er soll im Unterschied zu Petrus Lombardus und im Widerspruch zu dessen Sentenzen, die sich damals anschickten, in Paris und von Paris aus in der Dogmatik kanonische Geltung im gesamten Abendland zu erreichen, bei der trinitarischen Gottesvorstellung den Substanzbegriff nicht hinreichend vom Personenbegriff getrennt haben, so daß er dem Lombarden vorwerfen konnte, bei dessen strikter Separierung der göttlichen Substanz als einer kategorial eigenen *summa res* von den davon wesensverschiedenen Personen Vater, Sohn und Heiligem Geist eine Quaternität statt einer Trinität gelehrt zu haben.[1] Ich will es mir und Ihnen ersparen, den sich hier in den Augen der Konzilsversammlung auftuenden Abgrund an theologischer Irrigkeit auszuloten, zumal die Subtilitäten des Gegensatzes derart komplex sind, daß ich fürchte, sie selbst noch nicht ganz durchschaut zu haben und nur hoffen kann, sie am Leitseil der soeben im Manuskript vorgelegten Einleitung Kurt-Victor Selges zu Joachims *Psalterium decem cordarum* besser verstehen zu lernen, jenem Werk, in dem Joachim die theoretische Grundlegung für seine trinitarischen Spekulationen lieferte und das nach Selges überzeugenden Ausführungen nichts anderes ist als jener *Libellus sive tractatus de unitate seu essentia Trinitatis*, anhand dessen das Konzil Joachims Trinitätsauffassung als häretisch verurteilte.[2] Ich

* Ordinarius für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Konstanz.

[1] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo u.a. ([3]Bologna 1973), const. 2, 231–233.

[2] Die Einleitung zu dieser unmittelbar vor dem Druck stehenden Edition öffnet

bezweifle auch, daß Joachim selbst begriffen hätte, was er denn eigentlich falsch machte, wo er doch nicht müde wurde, in geradezu rhapsodischen Wendungen die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen zu betonen, wie sie seit den ersten urkirchlichen Konzilien festes Glaubensgut der Kirche geworden war.

Dem theologisch nicht mit Feinstschliff ausgestatteten Betrachter ist diese ganze Diskussion Hekuba; er begreift nicht, was an Joachims Ausführungen verdammenswert sein sollte, und das ging dessen mittelalterlichen Zeitgenossen offensichtlich ebenso, denn sie ließen das *Psalterium* in einer gar nicht so geringen Anzahl von Abschriften zirkulieren, ohne daß ein Zensorstift zu spüren wäre.[3] Ungeachtet dessen war die Wirkung der konziliaren Verurteilung für Joachims Ansehen verheerend: Zwar landeten seine Gebeine nicht auf dem Scheiterhaufen wie die Amalrichs von Bena, dessen Lehre im selben Konzilsdekret verurteilt wurde wie jene Joachims, aber daß Joachim von einem ökumenischen Konzil als Irrender an den Pranger gestellt worden war, blieb der Nachwelt bewußt und verwehrte ihm trotz wiederholter, bis in die Gegenwart reichender Versuche den Einzug in den Kreis der kanonisierten Heiligen. Das mag an sich noch kein Schaden sein, aber die Verfemung von Kerngedanken eines richtungweisenden Denkers ließ auch dessen ganze Gedankenrichtung in Verruf geraten, und die Kette der sich auf Joachim berufenden Geister ist lang, die mit dem Häresievorwurf zu kämpfen hatte.[4]

Bei soviel Subtilität hinsichtlich der Ursachen dieser Verurteilung, bei gleichzeitig geradezu banaler Undifferenziertheit ihrer fatalen Wirkung, stellt sich fast zwangsläufig die Frage nach dem politischen Kern des Streites, sozusagen nach dem *eigentlichen* Grund: Arkan und elitär wie sein Gegenstand, so sollte man meinen, hätten auch das

---

am leichtesten den Zugang zur Problematik wie zur Forschungsdiskussion. Die Edition erscheint im Rahmen der Opera omnia Joachims in der Reihe *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* bei den Monumenta Germaniae Historica und zugleich in der Reihe der vom Istituto storico italiano per il medio evo besorgten Reihe der *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates*.

[3] Wir kennen sechs Handschriften (13.–16. Jh.); vgl. *Repertorium fontium medii aevi* 6 (Romae 1990), 264 (Selge) nach Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford 1969), 514.

[4] Am bekanntesten ist der Fall des Franziskanerspiritualen Gerardo di Borgo San Donnino (1254/55), der erste Editor Joachims, der dessen Hauptwerke unter dem provozierenden Titel *Evangelium aeternum* dem Publikum bekannt zu machen suchte, was zu Häresieprozessen und Verurteilungen seitens der Universität Paris wie der Kurie führte. Dazu Reeves (wie Anm. 3), 59ff.; zahlreiche spätere Beispiele ebenfalls bei Reeves sowie Robert Lerner (unten Anm. 19).

Forum und die Wirkung der Auseinandersetzung den Raum gelehrter Studierstubenexzesse, oder meinethalben Konsistorialdebatten, nicht verlassen müssen. Ein an die Gesamtheit der kirchlichen Öffentlichkeit gerichteter und von ihr auch als solcher wahrgenommener Konzilsbeschluß – hieß das in diesem Falle nicht mit Kanonen auf Spatzen schießen? Sucht man nach einer Erklärung, wird man auf den Umstand verwiesen, daß die Diskussion um das Wesen der Trinität von der Mitte des 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts Hochkonjunktur hatte, der Casus Joachim also nur die Spitze eines Eisbergs bildete, und daß die Frontlinien ganz unabhängig von den jeweils eingenommenen Positionen einerseits schulpolitisch und andererseits denksystematisch verliefen: Petrus Lombardus war der Leuchtturm der neu sich etablierenden Pariser Universität als der die Zukunft gestaltenden Organisationsform gelehrt-theologischer Bildung, die scholastisch-rationale, begrifflich ins Feinste und Subtilste gehende Argumentationssystematik der damals siegreich sich durchsetzende Modus theologischen Denkens. Joachim und seine Denkwelt, zu Recht dem im Monastischen wurzelnden Symbolismus zugerechnet,[5] dessen meditative Weise der gedanklichen Artikulation zwar durchaus originell und profund sein konnte, aber eher metaphorisch vieldeutig und damit vage als begrifflich scharf war, führten nur noch Rückzugsgefechte und verloren sie. Bei aller Abseitigkeit des konkret in Frage stehenden Theologumenons markiert daher die vom 4. Lateranum vorgenommene Verurteilung einen hochpolitischen Richtungsstreit, der nicht weniger als die Zukunft einer ganzen Denkkultur bestimmte.

Ist es bei Joachims trinitarischen Wesensbestimmungen erst nach genauerer Betrachtung der Hintergründe ersichtlich, was daran so aufregend war, daß es eine veritable ökumenische Konzilsverurteilung nach sich zog, so ist es um so erstaunlicher, wie wenig Aufruhr umgekehrt andere Konsequenzen seines Denkens verursachten. Dabei springt das politisch-gesellschaftlich Grundstürzende seiner Theosophie in die Augen. Ich will das an zwei Komplexen erläutern: Der erste betrifft die ekklesiologischen Implikationen seines geschichtstheologischen Entwicklungsschemas; der zweite die diesem Schema innewohnende fundamentale Skepsis gegenüber der Fähigkeit des Menschen

[5] Vgl. Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought* (New York – London 1985), 101ff.

zu einer dauerhaft gottgefälligen Lebensführung und die damit verbundene Kritik an den politisch dominierenden Repräsentantionsformen der moralischen Wertordnung seiner Tage.

Zum ersten! Joachims Markenzeichen als Geschichtstheologe ist bekanntlich seine hermeneutische Methode, Altes und Neues Testament dergestalt zueinander in Beziehung zu setzen, daß entlang einer Zeitachse die Geschehnisse des Alten Testaments, näherhin: von Jakob an, in Konkordanz zu Geschehnissen des Neuen Testaments, sprich: der Kirchengeschichte, von Jesus Christus an treten.[6] Dabei folgt Joachim für das Alte Testament einer personenbezogenen Generationenreihe, für die Kirchengeschichte einem mechanischen, pro Generation 30 Jahre umfassenden Schema. Im einzelnen sah er sich da gewissen Berechnungsschwierigkeiten gegenüber,[7] aber diese Details können hier auf sich beruhen. Im Prinzip hatte Joachim damit einen Schlüssel gefunden, wie er Geschehnisse der Kirchengeschichte bis zu seiner Zeit, ja darüber hinaus bis ans Ende der Geschichte soteriologisch deuten und prophetisch bestimmen konnte. Denn der Zufall – Joachim hätte sicherlich lieber gesagt: Gottes Heilsplan – fügte es, daß sich das Alte Testament unter anderem von Jakob bis zu Jesu Anfängen just in 42 Generationen einteilen ließ, was nach dem von Joachim ermittelten Multiplikationsfaktor ein Ende des neutestamentlich-kirchengeschichtlichen Zyklus im Jahre 1260 erwarten ließ.[8] Sicherlich gab es für die Berechnung des exakten Endes ein paar Unsicherheitsfaktoren und Joachim schwankte, wie hart die Jahresgrenze 1260 tatsächlich zu fassen sei,[9] aber daß in allernäch-

---

[6] Aus der Fülle der auf die bahnbrechende Studie von Herbert Grundmann, *Joachim von Floris* [Fiore] (Leipzig und Berlin 1927 [²Darmstadt 1966]) folgenden Literatur sei auf die konzise, den Forschungsstand souverän wertende Behandlung von Dieter Groh, *Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation* (Frankfurt am Main 2003), 422–448, hingewiesen; vgl. auch ebd. 449–473 den Abschnitt über die Nachwirkungen der joachimschen Gedanken.

[7] Dazu am besten Gian Luca Potestà, Geschichte als Ordnung in der Diagrammatik Joachims von Fiore, in: *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore: Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter*, hg. von A. Patschovsky (Ostfildern 2003), 128ff.

[8] So schon implizit in der frühesten Schrift, der 1176 verfaßten *Genealogia sanctorum antiquorum patrum*, ed. Gian Luca Potestà, Die Genealogia: Ein frühes Werk Joachims von Fiore und die Anfänge seines Geschichtsbildes, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 56 (2000), 55–102, hier 67.

[9] Das kommt am eindringlichsten in einer längeren Passage des *Psalterium decem cordarum* Buch II zum Ausdruck, die erst 1201 verfaßt wurde, also ganz zu Ende von Joachims Leben, und die ein bestimmtes Textstück ersetzen sollte; die Redaktoren

ster Zukunft die mit Jesus Christus beginnende Weltepoche ihr Ende finden würde, war Konstante seines Denkens und das Markenzeichen seines Prophetentums für Zeitgenossen und Nachwelt gleichermaßen.

Was käme nach diesem Ende? Hier nun setzte Joachims seit etwa Mitte der 1180er Jahre zu beobachtender trinitarischer Deutungsschlüssel an: Joachim begriff Heilsgeschichte nunmehr als zeitlichen Weg des Gottesvolks unter den Auspizien der *drei* göttlichen Personen. Für sein Konkordanzschema heißt das: Auf das Zeitalter des Vaters und das des Sohnes müßte als ein drittes noch ein Zeitalter des Heiligen Geistes folgen, ehe die Menschheitsgeschichte ihr Ende finden und die Ewigkeit beginnen würde. Chronikalisch faktisch und heilsgeschichtlich semantisch war der Ablauf des ersten Zeitalters in den historischen und einigen anderen Büchern des Alten Testaments festgehalten, nach dessen Muster das Zeitalter des Sohnes seinen Verlauf genommen hatte und zu Joachims Zeit noch nahm. Und das Zeitalter des Heiligen Geistes? Darüber hat Joachim viel nachgedacht und ist dabei – teilweise in Revision älterer Ansätze – zu deutlich zunehmender Klarheit gelangt, ein dem Konkordanzverhältnis von erstem und zweitem Zeitalter vergleichbar stringentes Schema aber hat er nicht aufgestellt. Spätere Generationen aus dem Franziskanerspiritualenmilieu haben, in Weiterführung joachimischer Spekulation – tatsächlich: in krasser Verkennung seines Denkens – in Joachims eigenem Werk ein *Evangelium aeternum* analog zum Alten und Neuen Testament sehen wollen, das dann das Regiebuch für das Zeitalter des Heiligen Geistes hätte abgeben sollen.[10] Aber dergleichen lag Joachim fern: So wie der Heilige Geist reiner Geist war, würde es in seiner Zeit keiner schriftlich materialisierten Offenbarung mehr bedürfen.

Die Geschichte – vergangene, gegenwärtige, auch noch zukünftige – als Heilsgeschichte zu begreifen und in ein Drei-Phasen-Schema analog der göttlichen Dreieinigkeit zu bringen, zeugt zwar von ungewöhnlicher spekulativer Kraft, ist aber für sich gesehen noch kein Grund, solch ein Gedankengebäude als welterschütternd zu empfinden. Das war es aber, betrachtet man die Ausfüllung des Zeitkonstrukts unter zeitkritischem und verfassungspolitischem Aspekt. Um mit dem letzteren zu beginnen: Joachims Projektion der Kirche des Dritten

---

von Joachims Text haben diese Passage dann wieder verworfen und sie wird erst in Kurt-Victor Selges Edition zu lesen sein.

[10] Siehe oben Anm. 4.

Weltalters kennt zwar auch eine Hierarchie, sie ist aber gänzlich verschieden von der amtskirchlichen Verfaßtheit seiner Tage. Am eindrücklichsten kommt Joachims diesbezügliche Vorstellung im Diagramm der *Dispositio novis ordinis pertinens ad tertium statum ad instar superne Ierusalem* seines *Liber Figurarum* zum Ausdruck[11] (Abb. 1). Das Diagramm hat die Grundform eines Kreuzes mit Fuß; das ist das einzige bildliche Element, die gesamte übrige Symbolik ist textlich. In dieses Kreuz sind die Grundzüge einer menschlichen Figur eingeschrieben, versinnbildlicht in den Bezeichnungen Auge, Nase, Mund, Fuß und Körper – wohlgemerkt: in dieser Reihenfolge! – in der Vertikale des Kreuzschafts sowie Hand und Ohr in der Horizontale des Kreuzarms. Das ist nichts anderes als die bildliche Repräsentation des Gesellschaftskörpers Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen im Zeichen des menschheitserlösenden Kreuzes. Dabei sind die einzelnen sinntragenden Elemente ohne jede Rücksicht auf irgendwelche ‚natürlichen' Gegebenheiten rein auf ihre geistige Bedeutung hin angeordnet.[12] Im Zentrum des Kreuzes nun befindet sich das Wort Taube, das Symbol des Heiligen Geistes, als auf dem Thron Gottes (*sedes Dei*) ruhend gedacht, wie man das von Hetoimasia-Darstellungen schon aus der Spätantike kennt,[13] umgeben von den Bezeichnungen der Evangelistensymbole. Mit den Symbolen Thron Gottes und Taube erhält die im Kreuz symbolisierte christologische Komponente eine trinitarische

---

[11] Leone Tondelli/Marjorie Reeves/Beatrice Hirsch-Reich, *Il Libro delle Figure dell'abate Gioachino da Fiore*, 2 Bde. (²Torino 1953) Tafel XII. Die Abbildung der Faksimile-Ausgabe beruht auf dem Codex Reggio Emilia, *Biblioteca del Seminario Vescovile*, R¹ fol. 13v (2. Drittel 13. Jh.). Hier bevorzugt ist die etwas ältere und vor allem im Textbestand vollständigere Bildfassung der Hs. Oxford, CCC, 255A fol. 17r. Eine Textparallele findet sich in Joachims Hauptwerk, der *Concordia Novi ac Veteris Testamenti V* 20–23 (ed. Venedig 1519 fols. 70ra–72ra). Eingehend dazu Herbert Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore* (Münstersche Forschungen 1, Marburg 1950), 85–121. Grundmann neigte dazu, aufgrund vor allem der dort vorgesehenen Weiterexistenz des Klerus die *Dispositio novi ordinis* nicht als Entwurf für die „endgültige Daseinsordnung der Geistzeit", sondern für eine Lebensform nur im Übergang dazu aufzufassen (102–112); darin widersprach ihm Bernhard Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens* (Berlin 1964) 61 f. Die Frage kann hier auf sich beruhen, denn die *Dispositio* sieht in jedem Fall eine im Vergleich zu Joachims Gegenwart radikal veränderte Kirche vor.

[12] Die Verwandtschaft mit Formprinzipien der Malerei der klassischen Moderne (Picasso etwa) ist unübersehbar; es bedürfte freilich kompetenterer Betrachtung, sie konkret namhaft zu machen.

[13] Beispiele bei Alexander Patschovsky, Die Trinitätsdiagramme Joachims von Fiore († 1202). Ihre Herkunft und semantische Struktur im Rahmen der Trinitätsikonographie, von deren Anfängen bis ca. 1200, in: *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore* (wie Anm. 5), 55–113, hier 59 f.

Dimension, bei der die Dritte Person, der Heilige Geist, dominiert.[14] Bezogen auf die Zeitachse, auf der das Modell des Dritten Weltalters (*tertius status*) anzusiedeln wäre, entspricht diese innertrinitarische Gewichtung exakt dem Schema von Joachims kirchengeschichtlicher Theophanie. Den verbalisierten Evangelistensymbolen wie den unteren Partien des Kreuzes sind Oratorien zugeordnet, insgesamt sieben, von denen die fünf oberen, um die Symbolgestalt der Taube gruppierten, einer eremitisch-monastischen, auf Kontemplation gerichteten „spirituellen" Lebensweise ihrer Bewohner zugewiesen sind; die zwei unteren, mit den Motti „Hund" und „Schaf" charakterisiert und in Hinsicht auf die Sozialkörper-Symbolik mit den Attributen „Fuß" und „Körper" verbunden, beziehen sich auf die Existenzform des Säkularklerus und der Laien, stellen also metaphorisch die Herde der Gläubigen und die sie in Zucht haltenden Wachhunde der Geistlichkeit dar. Zugrunde liegt dem Modell eine Spielart der bekannten Drei-Stände-Lehre,[15] deren Protagonisten sind in Joachims Fall Mönche – Kleriker – Laien. Das wäre an sich noch nichts Ungewöhnliches, aber gegenüber der praktisch-politischen Verfaßtheit der Kirche seiner Tage, die in den Prälaten des Klerus gipfelte, ist Joachims Geistkirche von kontemplativen Mönchen geführt, an deren Spitze ein *pater spiritualis* steht, den man nicht mit dem Papst ineins setzen darf, allenfalls mit einem Engelpapst, der dann aber kein Papst seiner Tage mehr wäre. Anders ausgedrückt: Sieht man von den Laien ab, die sich in jedem hierarchisierten Gesellschaftsbild der Kirche notgedrungen am unteren Ende der Pyramide befinden, so haben sich in der Kommandostruktur der Kirchenleitung einschneidende Veränderungen ergeben. Die wichtigste: Die Amtskirche vom

---

[14] Für den in der vorigen Anmerkung genannten Aufsatz ist mir dieser Deutungshorizont des Diagramms entgangen.

[15] Grundlegend dazu Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Paris 1978) sowie Otto Gerhard Oexle, Die funktionale Dreiteilung der „Gesellschaft" bei Adalbero von Laon, in: *Frühmittelalterliche Studien* 12 (1978), 1–54, und ders., *Tria genera hominum*. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter, in: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*, hg. v. Lutz Fenske/Werner Rösener/Thomas Zotz (Sigmaringen 1984), 483–500. Siehe auch Georges Folliet, Les trois catégories de chrétiens. Survie d'un thème augustinien, in: *L'anné théologique augustinienne* 14 (1954), 81–96; Yves Congar, Les laïcs et l'ecclésiologie des «ordines» chez les théologiens des XI^e^ et XII^e^ siècles, in: *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio, Mendola*, 21–27 agosto 1965 (Milano 1968), 83–117; Claude Carozzi, Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon, in: *Annales E.S.C.* 33 (1978), 683–702.

Papst an abwärts ist verschwunden. Man braucht nur einen Augenblick innezuhalten und sich an die Diskussionen um die Gestalt der wahren Kirche im Reformationszeitalter zu erinnern (das ich mit Hus beginnen lasse, nicht erst mit Luther),[16] um die Brisanz eines solchen Modells von Kirche zu erkennen. Es läuft auf nichts weniger als eine Kirchenrevolution hinaus.

Vom verfassungspolitischen zum zeitkritischen Aspekt, den ich mit den eingangs angekündigten Beobachtungen zu Joachims fundamentaler Skepsis gegenüber einer in geschichtlicher Zeit dauerhaft mit Gottes Willen in Einklang befindlichen Lebensführung verbinden möchte. Der Ausgangspunkt von Joachims gesamtem Denken dürfte nicht spekulativer Art gewesen sein, sondern zeitkritischer. Joachim zeigt sich in nahezu allen seinen Schriften von dem Bewußtsein durchdrungen, daß die Kirche als Machtkirche falsch konstruiert sei und daß sie aufgrund dieser Konstruktionsmängel von Gott gezüchtigt werde bis hin zu ihrem temporären Ruin. Dies aufgrund einer paradoxen Situation: Gott hat ja sein Volk erwählt, hat die Kirche in Silvester – man könnte sagen: *ad instar superne Ierusalem* – zu einem Gottesstaat gemacht,[17] aber die herrschaftlichen und materiellen Instrumente, die dem Gottesvolk im Augenblick der Verwirklichung seiner idealen irdischen Existenz in den Schoß gelegt wurden, korrumpieren es auch. Erwählung ist ein Danaergeschenk. Joachims ganzes Denken ist darauf gerichtet, dieses Paradox als Gottes Ratschluß zu begreifen und aus diesem Begreifen heraus Anweisung zum Handeln in der Gegenwart und Heilsgewißheit für die Zukunft zu gewinnen.

Mit der Einschätzung seiner Gegenwart als Zeit einer existenzbedrohenden Krise stand Joachim nicht allein; aber sein gedanklicher Ansatz, ihren Ursachen auf den Grund zu gehen und aus der Ursachenerforschung Rezepturen für das eigene und das Handeln

---

[16] Dazu führt mich der Grundzug des grandiosen Werkes von František Šmahel, *Husitská revoluce*, 4 Bde. (Praha 1993), deutsch: *Die Hussitische Revolution* [Übersetzung: Thomas Krzenck, Redaktion: Alexander Patschovsky] (Schriften der MGH 43, Hannover 2002), besonders dessen 8. Kapitel, das den Bogen vom Hussitismus zur Reformation spannt.

[17] Am sinnfälligsten kommt dieser Gedanke erneut in einem Diagramm des *Liber Figurarum* zum Ausdruck, ed. Tondelli/Reeves/Hirsch-Reich (wie Anm. 9) Tafel XVI/XVII, besser (weil nach der hier ganz entschieden besseren Abbildung der Hs. Oxford, CCC, 255A) Alexander Patschovsky, Il diagramma di Gioacchino da Fiore dei due alberi Gerusalemme/Babilonia ed *Ecclesia*/Roma, in: *Florensia* 16/17 (2002–2003), 7–23.

seiner Zeitgenossen zu gewinnen, insbesondere das der politisch Verantwortlichen, sie in Wort und vor allem Schrift zu beeinflussen, ist einzigartig.

Sein Denkansatz enthält vier Komponenten:

1. Eine anthropologische: Der von Gott erwählte Mensch überhebt sich und verwirkt damit den Status der Erwähltheit. Er besitzt aber die Befähigung zu Reue und Buße und ist damit erlösungsfähig, das heißt wieder erwählbar. Hochmut wie Zerknirschung sind anthropologische Grundgegebenheiten. Sie sind konstitutiv für den geschichtlichen Heilsweg der Noachiden aus den Linien Sems und Japhets, das heißt der Juden und der Christen.
2. Eine zeitzyklische: Aufstieg und Fall der Erwählten verlaufen nicht geradlinig, sondern in periodischen Schüben. In der Regel sind es sieben, entsprechend den Sieben Siegeln der Johannesapokalypse, aber die Anzahl ist gemäß anderen zahlensymbolischen Werten variabel. Der Charakter der Zyklizität ergibt sich aus der spiegelbildlich genauen Entsprechung alttestamentlich-jüdischer und neutestamentlich-christlicher Geschichte.
3. Eine soteriologische: Gottes Strafe kommt zwar immer wieder über das sündig gewordene auserwählte Volk, aber es ist keine Vernichtungs-, sondern eine Zuchtstrafe. Das Erbarmen Gottes ist seinem Volk gewiß. Um genau zu sein: dem Gottesvolk in dessen zweierlei Gestalt, der jüdischen wie der heidenchristlichen. Das Erbarmen will natürlich durch Bußfertigkeit verdient sein, aber zunächst einmal ist es eine feststehende soteriologische Größe, genau wie Bußfertigkeit eine anthropologische.
4. Eine hermeneutische: Das zeitperiodische Konkordanzsystem macht Geschichte prognostizierbar und Epoche für Epoche semantisch deutungsfähig.

Aus diesen Grundkomponenten seines Denkens ergeben sich für Joachim eine Reihe von zeitdiagnostischen Gebrauchsanweisungen. Ich greife drei heraus:

1. Im Falle der Juden der exhortative Appell an sie, sich zu dem unmittelbar bevorstehenden Ende der Strafzeit und der damit verbundenen Wiedererlangung des Erwähltheitszustands bereit zu machen, den sie gemeinsam mit den in gleicher Weise zur Umkehr gelangenden Sündenchristen im Sabbatzeitalter des Heiligen Geistes genießen würden. In einer eigenen Schrift, betitelt *Exhortatorium*

Judaeorum (geläufig unter dem ihr Anliegen grob verkennenden Titel *Adversus Iudaeos*) – eine Mischung aus froher Botschaft und Bußaufruf –, verkündet Joachim ihnen das.[18] Robert Lerner hat diese in seinem und den folgenden Jahrhunderten ganz und gar ungewöhnliche Einstellung Joachims gegenüber den Juden in einem für das Judenbild des Mittelalters bahnbrechenden Werk gewürdigt und dabei zugleich die Glieder einer von Joachim ausgehenden Traditionskette namhaft gemacht, die zeigt, daß seine prophetengleichen Worte nicht ganz im Leeren verhallten.[19]

2. Im Falle der Päpste seiner Zeit, die in einem verzweifelten Abwehrkampf um die *Libertas ecclesiae* mit den schier übermächtigen Stauferkaisern Friedrich Barbarossa und Heinrich VI. standen, beschwört er sie, diesem Übel nicht zu widerstehen. In der kleinen Schrift *Intelligentia super duobus calathis*, der Herbert Grundmann eine eigene, für das politische Verständnis von Joachims Schriften grundlegende Studie gewidmet hat, kommt dieser an das Auftreten alttestamentlicher Propheten gemahnende Gestus vielleicht am augenfälligsten zum Ausdruck.[20] Demut (*humilitas*), so Joachim, weise auf den am Ende erfolgreichen Weg, nicht der auf die eigene Kraft vertrauende Widerstandswille, den Joachim hier, in dieser besonderen geschichtlichen Situation, aufgrund des aus seinem hermeneutischen Ansatz erhobenen geschichtsdeutenden Befundes mit Hochmut (*superbia*) gleichsetzt. Denn diese Heimsuchung sei eben Gottes Plan, ergebe sich aus bestimmten Verfehlungen der Kirche, präfiguriert und damit semantisch in ihrer soteriologischen Bedeutung ablesbar in ganz gleichartigen Verfehlungen alttestamentlicher Könige; zudem sei Widerstand auch deswegen sinnlos, weil man das Wüten der Stauferkaiser den Vorzeichen des Antichrist–Auftritts am Ende der zweiten Weltzeitepoche zu-

[18] *Exhortatorium Iudeorum* [= Adversus Iudeos], ed. Arsenio Frugoni, Fonti per la storia d'Italia [75] (Roma 1957). Eine neue, kurz vor dem Abschluß stehende Ausgabe des Textes wird von mir in Zusammenarbeit mit Brigitte Hotz (Konstanz) unter dem originalen Titel vorbereitet.

[19] Robert Lerner, *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews* (Philadelphia 2000).

[20] Herbert Grundmann, Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 19 (1963), 353–396 [Nachdruck in: Ders., Ausgewählte Aufsätze 2: Joachim von Fiore (MGH Schriften 25, 2, Stuttgart 1977), 361–402]. Die kritische Ausgabe der Schrift wird von Gian Luca Potestà und mir vorbereitet. Bis zu deren Erscheinen vgl. Pietro De Leo, *Gioacchino da Fiore. Aspetti inediti della vita e delle opere* (Soveria Mannelli 1988), 135–148.

zurechnen habe, dessen Ablauf vorgezeichnet sei und quasi von selbst sein Ende in der Morgenröte eines neuen Friedensreiches auf Erden finden werde. Hier kommt nicht nur eine bestimmte kirchen- politische Position zum Ausdruck, mit der Joachim ja keineswegs alleine stand, sondern im Gestus des auf hermeneutisch-wissenschaftlicher Grundlage basierenden Expertenurteils liegt ein Wahrheitsanspruch von aufreizend provokantem Zuschnitt. Es verwundert daher nicht, daß ein Mann wie Gaufrid von Auxerre, der Biograph Bernhards von Clairvaux und umtriebig – einflußreicher Funktionär des Zisterzienserordens, bei Bekanntwerden von Joachims kirchenpolitischen Stellungnahmen dieses Typs mit bitterböser Polemik reagierte. (Joachims *Intelligentia super duobus calathis* ist eine Rechtfertigungsschrift gegen Gaufrids Attacke).

3. Das dritte Beispiel betrifft die Reformfähigkeit der Welt. Der Leitsatz *Ecclesia semper reformanda* hat bekanntlich eine optimistische wie eine pessimistische Note, denn Reform als geschichtliches Strukturprinzip der Kirche setzt Deformation als Dauerzustand voraus. Joachim bringt den Zustand von Idealität als Produkt einer Reformation und von Ruin als Produkt einer Deformation in periodische Abfolge. Daß er dabei an mehr denkt als an den trivialen Umstand der Sündhaftigkeit des Menschen, die ihn immer wieder vom rechten Wege abkommen läßt, kommt meines Wissens nirgends so deutlich zum Ausdruck wie in einer Passage der Schrift *De vita et regula sancti Benedicti*.[21] Dort kommt er im Anschluß an eine Fundamentalkritik am Verfassungszustand des Benediktinerordens und den daraus resultierenden moralischen Gebrechen (Herrschsucht, Habgier u.ä.) auf den Reformansatz des Zisterzienserordens zu sprechen. In leuchtenden Farben schildert er dessen Anfänge, aber nur, um am Ende in bitterer Kritik festzustellen, daß auch er die Höhe seines vorbildlichen Lebens nicht hat halten können. Den Grund sieht er weniger in banalen menschlichen Unzulänglichkeiten als in der naturnotwendig mit Aufstieg und Verantwortungsübernahme im säkularen Subsistenzbereich verbundenen Korrumpierung der spirituell-kontemplativen Ausrichtung. Gerade der aus innerem Reformelan erwachsende phänomenale äußere

[21] Noch immer zu benutzen in der unzulänglichen Ausgabe von Cipriano Baraut, De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam, in: *Analecta sacra Tarraconensia* 24 (1951), 33–122 [Text: 42–118]; zum Folgenden vgl. 42–69, bes. 68f.

> Erfolg des Ordens ist Ursache seines spirituellen Niedergangs. Das bringt Joachim dazu, sich von den Zisterziensern zu trennen und seinen eigenen Orden zu gründen; *De vita et regula sancti Benedicti* gilt als programmatische Rechtfertigungsschrift für diesen Schritt. Daß ihm, der zur materiellen Ausstattung von S. Giovanni im Privilegienerwerb nicht eben erfolglos war,[22] solcherart Einsicht aus persönlicher Erfahrung kam und er sich der geschichtlichen Vergeblichkeit auch seiner eigenen Ordensreform bewußt war, kann man nur vermuten. Grund dazu hätte man.

Wenn Joachim in zwei derart zentralen Bereichen der kirchlichen Verfassungswirklichkeit seiner Tage wie der hierarchischen Struktur der Kirche und dem Verderbtheitszustand selbst ihrer reformerischen Avantgarde fundamentalkritische Positionen bezog, so ist man in der Tat erstaunt, weshalb die Konzilsväter des 4. Lateranum nicht auch hier Joachims Gedankengebäude zum Einsturz zu bringen suchten. Ein Grund könnte sein, daß sich der Horizont radikaler Änderung kirchlicher Seinszustände auf die eschatologische Zukunft bezog, wo ohnehin jedermann radikale Änderungen des Bestehenden erwartete; das mußte also niemanden groß aufregen. Zum anderen war Kirchenkritik als solche gängige Münze, die jeder glaubte und keiner ernst nehmen mußte, auch kam das oben skizzierte joachimische Besondere der Unausweichlichkeit eines spirituellen Sündenfalls säkularherrschaftlich verankerter kirchlicher Institutionen nur sehr verhüllt in seinem Oeuvre zum Ausdruck, mag also in seiner Brisanz schlicht der Aufmerksamkeit seiner Hörer und Leser entgangen sein. Dies um so mehr, als Joachim in konsequenter Anwendung seiner hermeneutischen Spielregeln mit wachsendem Alter zunehmend auch für den heiliggeistgeprägten Dritten Status der Welt zu düsteren Aussagen gelangte. Man sollte ja meinen, daß ein kontemplativer Idealzustand von Welt paradiesische Urzustände von Sündlosigkeit nach sich zöge. Weit gefehlt! Da am Ende erst dieses irdischen Friedensreiches die weltgeschichtlich allerfurchtbarsten Kataklysmen antichristlichen Wirkens stehen sollten, setzte dies einen vorgängigen

[22] Das zeigen die Untersuchungen von Valeria De Fraja zu den frühen Urkunden des Florenserordens. Vgl. vorerst De Fraja, Le prime fondazioni florensi, in: *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti*, San Giovanni in Fiore – 16–21 settembre 1999, a cura di Roberto Rusconi (Roma 2001), 105–128.

entsprechend tiefen Sündenfall voraus. Das ist das *peccatum in Spiritum Sanctum*, die „Sünde wider den Heiligen Geist", gemäß dem Herrenwort Matth. 12, 31/32 die Sünde, bei der Gott kein Erbarmen mehr kennen würde und folglich die zyklische Bewegung der Geschichte von Erwählung, Sündenfall und Wiedererwählung des Gottesvolkes zum Stillstand kommen mußte. In seinen späteren Werken, etwa in dem ca. 1196 entstandenen kleinen Traktat *De ultimis tribulationibus*, prognostiziert Joachim daher für den „letzten" und „größten" Antichrist scheinbar paradoxerweise ein unblutiges Auftreten, weil der Abfall von den Gaben des Heiligen Geistes eben ein geistlicher Vorgang sei; aber wer sich hier verfehlt, sündigt irreparabel.[23] Denn Aufstieg und Fall der Menschheit auf ihrem Wege zum Heil wird von Joachim zwar zyklisch gedacht, gleichwohl in einer Aufwärtsbewegung von den äußeren Gesetzesgeboten an die Juden über die eher geistlich zu verstehenden Mandate Christi an die Heidenkirche bis zu den geisterleuchteten Wahrnehmungen der Bewohner des Sabbatreiches unter dem Zeichen des Heiligen Geistes. Je höher der Aufstieg, je tiefer der Fall. Wer nach den endzeitlichen Katastrophen der Christuszeit das rettende Ufer eines Zeitalters des Heiligen Geistes erreichte, hatte damit mitnichten schon einen Freifahrtschein zu den himmlischen Gefilden der Ewigkeit in der Tasche. So Joachim, und wer von seinen Zeitgenossen diese sehr sublim gedachte Aufwärtsspirale der menschheitsgeschichtlichen Himmelsleiter überhaupt zur Kenntnis nahm, konnte in deren Konstruktionsprinzip keinen tiefgreifenden Unterschied zum gegenwärtigen Zustand erblicken. Es sollte erst Joachims Adepten vorbehalten sein, den Rosengarten eines kommenden Friedensreiches so zu propagieren, als hätten die dort wachsenden Blumen keine Dornen. Das wurde von den herrschenden Kräften dann auch als Affront empfunden, und die Reaktion war harsch.[24]

Eine letzte Frage: War sich Joachim der Kühnheit seines Denkens bewußt? Sah er, daß die Richtigkeit seines Denkens welterschütternde Konsequenzen haben mußte und dementsprechend eigener Irrtum zu erheblichen Turbulenzen hätte führen können? Gelehrte neigen

---

[23] *De ultimis tribulationibus*, ed. Kurt-Victor Selge, Florensia 7 (1993), 7–35; vgl. hier bes. 34.

[24] Ich nenne nur das Beispiel des als endzeitlicher *Pastor angelicus* in der Pose von Endkaiser und Engelpapst zugleich auftretenden Nikolaus von Buldesdorf, der auf dem Konzil von Basel verbrannt wurde; dazu Alexander Patschovsky, Nikolaus von Buldesdorf. Zu einer Ketzerverbrennung auf dem Basler Konzil im Jahre 1446, in: *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen*, Bd. 1 (München 1994), 269–290.

dazu, ihr produktives Spekulieren im Guten wie im Schlechten wie auf einer Spielwiese auszubreiten, geistreich und gelegentlich amüsant, in gesellschaftlicher Hinsicht aber bedenkenlos. Das ist zwar manchmal auch anders, aber eben eher selten, und in Zeiten, die das rechte Denken im rechten Glauben als für die gesellschaftliche Ordnung konstitutiv ansehen, gehört es zum Habitus eines wirklich großen Geistes, daß er sieht, wohin sein Denken führt. Joachim hat ganz sichtlich die Sprengkraft seiner Ideen gespürt, war zugleich von der Mission durchdrungen, sie zu verkünden, und wußte dabei ganz genau, wie klippenumsäumt sein Werk war. Zeugnis für dieses Bewußtsein ist sein sog. Testamentsbrief, verfaßt zwei Jahre vor seinem Tod und gerichtet *an alle, die dieses Briefes ansichtig würden*, also abgefaßt als ‚offener Brief'.[25] Darin gibt er einen Überblick über sein bisheriges Oeuvre, macht Angaben über die bis dahin ergriffenen Maßnahmen zu dessen rechtgläubiger Kontrolle und trifft Verfügungen über den Umgang mit den bis dato noch unabgeschlossenen Schriften. Der im Sinne der Sozialkontrolle schriftstellerischen Wirkens entscheidende Tenor des Schreibens ist die Aussage, schon das bis dahin fertiggestellte Werk als Auftragsarbeit der Kurie verfaßt und teilweise bereits zur allfälligen Korrektur übergeben zu haben und sich bezüglich der noch in Arbeit befindlichen und vielleicht unabgeschlossen bleibenden Werke der Kontrolle der Ordensoberen, der Ordensbrüder und erneut der päpstlichen Kurie unterwerfen zu wollen. Auf diese Bereitschaft nahm das 4. Laterankonzil ausdrücklich Bezug, sie ersparte Joachim in der Tat das Schicksal eines Amalrich von Bena[26] oder später dann eines Wyclif. Man hat im Anliegen dieses Testamentsbriefs ein Zeugnis von Servilität gesehen, ja deswegen sogar Joachims Autorschaft daran bestritten.[27] Wer so urteilt, macht zwei kardinale Fehler: Er übersieht zum einen die gesellschaftspolitische Bedeutung von theologischem Schriftwerk in Joachims Zeit und die sich aus dieser kommunikativen Rahmenbedingung mit einiger Folgerichtigkeit

[25] Am leichtesten zu benutzen bei E. Randolph Daniel, *Abbot Joachim of Fiore, Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti, Transactions of the American Philosophical Society* 73, 8, 1983 (Philadelphia 1983), 4–6.

[26] Siehe oben S. 28. mit Anm. 1. Zur Sache zuletzt Karl Albert, Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus, in: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, hg. von Albert Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia 10, Berlin – New York 1976), 193–212.

[27] Vgl. Reeves, *Prophecy* (wie Anm. 3), 28–30 mit weiterführenden Angaben.

ergebenden Rechtfertigungsstrategien.[28] Vor allem aber übersieht er das Unikale dieses Schriftstücks in seiner Zeit: Es ist die erste quasi testamentarische Verfügung eines Autors über seine literarische Hinterlassenschaft.[29] Sie ist nicht zu vergleichen mit Selbstnachrufen zu Lebzeiten, wie wir sie etwa von Augustin oder von Petrarca kennen.[30] Joachims Verfügung belegt, daß er sich dreier Dinge bewußt war: Der kirchenpolitischen Explosivität seines Werks, der eigenen gesellschaftsmoralischen Verantwortung als Autor, und, drittens, der immensen existentiellen Gefährdung, der dieses Werk seiner Substanz nach ausgesetzt war.

[28] Wie wenig Joachim darin im 12. Jh. ein Einzelfall war, zeigt George Bernard Flahiff, Ecclesiastical Censorship of Books in the Twelfth Century, in: *Medieval Studies* 4 (1942), 1–22. Vgl. auch Herbert Grundmann, Zur Vita s. Gerlaci eremitae, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 18 (1962), 539–554 [Nachdruck in: ders., Ausgewählte Aufsätze 1 (Schriften der MGH 25, 1, Stuttgart 1976), 181–200], hier 544–550 [187–194], u.a. mit dem Beispiel der Werke Hildegards von Bingen.

[29] Die Formulierung lehnt sich wörtlich an Joachim an (ed. Daniel S. 5): *quatinus presens scriptum aut exemplar habentes secum acsi pro testamento opuscula (. . .) apostolico examini representent.*

[30] Augustin, *Retractationes*; Petraca, *Brief «Posteritati».*

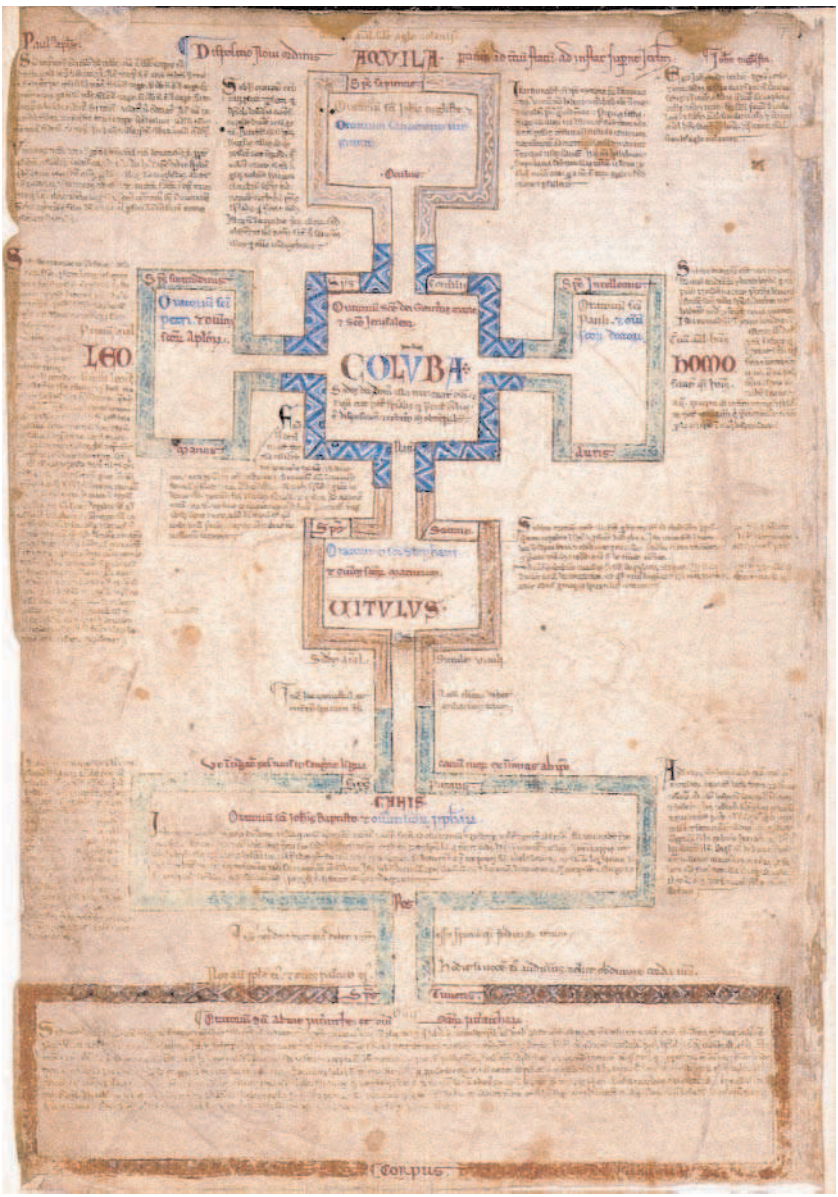

Figure 1. Oxford, Corpus Christi College, MS 255A, f. 17r.

DIE GELEHRTEN ERZBISCHÖFE VON CANTERBURY UND DIE MAGNA CARTA IM 13. JAHRHUNDERT

Martin Kaufhold*

In diesem kleinen Beitrag soll es um die Rolle der Erzbischöfe von Canterbury bei der Bewahrung und Verbreitung der Magna Carta im 13. Jahrhundert gehen. Die Magna Carta war kein Text der politischen Theorie, aber sie hat für die politische Diskussion im spätmittelalterlichen England und nach ihrer „Wiederentdeckung" im 17. Jahrhundert für die angelsächsische politische Kultur bis in die Moderne eine wichtige Rolle gespielt. Sie formulierte Zugeständnisse des englischen Königs an seine mißtrauischen Barone in schriftlicher Form und sie wurde im Laufe des 13. Jahrhunderts zu einem wichtigen Dokument. Es wurde in der englischen Politik des 13. Jahrhunderts fast zu einer Standardprozedur, daß der König im Gegenzug zu (finanziellen) Zugeständnissen seiner Barone die Freiheiten der *magna carta* bestätigte. Die Frage, wie der Wortlaut dieser Freiheiten während des 13. Jahrhunderts bewahrt und überliefert wurde, ist auch eine Frage nach der Bedeutung, die schriftliche Texte im politischen Konflikt spielten. Es geht um den praktischen Einsatz eines solchen Textes im politischen Spannungsfeld von König und seinen freien Untertanen, und es ist das Ziel dieser Skizze, auf die besondere Bedeutung der Erzbischöfe von Canterbury für die Bewahrung der Magna Carta im 13. Jahrhundert hinzuweisen. Dies erscheint mir nötig, da die englische Forschung ganz überwiegend von einer zentralen Rolle des königlichen Apparates bei der Publikation der Magna Carta ausgeht.[1]

---

* Ordinarius für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Augsburg

[1] Die Magna Carta zitiere ich hier nach einer klassischen Ausgabe: Charles Bémont (Ed.), *Chartes des Libertés Anglaises (1100–1305)*, Paris 1892 (Collection des Textes), 26–39; der Text findet sich auch in der klassischen Studie von James Clarke Holt, *Magna Carta*, 2. Aufl. Cambridge 1992; vgl. außerdem zur Magna Carta und zu ihrer Vorgeschichte: William Sharp McKechnie, *Magna Carta. A Commentary on the Great Charter of King John*, 2. Aufl. Glasgow 1914, ND New York 1958; Natalie Fryde, *Why Magna Carta? Angevin England revisited*, Münster u.a. 2001 (Neue Aspekte europäischer Mittelalterforschung 1) (allerdings mit einigen Vorbehalten); David A.

Ich möchte meine These an zwei Erzbischöfen illustrieren, die beide an besonderen Punkten der Geschichte dieses Dokuments wirkten, an Stephen Langton, Erzbischof von Canterbury zur Zeit der ersten Abfassung der Magna Carta (1207–1228) und an John Peckham, Erzbischof von Canterbury am Ende des 13. Jahrhunderts (1279–1292), zu der Zeit, als Edward I. die Magna Carta ein letztes Mal als königliche Urkunde ausstellte.[2] Ein Exemplar dieser letzten großen Bestätigung ist während des II. Weltkrieges von England in die USA überstellt worden, wo es heute in Washington in den National Archives gemeinsam mit den „charters of liberty" der amerikanischen Geschichte zu sehen ist. Obwohl es hier um die Erzbischöfe von Canterbury, den englischen König und die Magna Carta geht, ist dies kein exklusives Thema der englischen Politik, denn sowohl Stephen Langton als auch John Peckham waren zum Zeitpunkt ihres Engagements für die Magna Carta noch Neulinge auf der politischen Bühne Englands. Sie waren nach Jahren gelehrter Tätigkeit in Paris in das höchste kirchliche Amt Englands berufen worden, und es war gerade ihre Distinktion als Gelehrte, die zu ihrer Berufung nach Canterbury geführt hatte. Insofern bieten sie beide ein Beispiel für das spezifische Engagement gelehrter Scholastiker in der praktischen Politik Englands und es ist die These dieses kleinen Beitrags, daß es die gelehrte Prägung Stephen Langtons und John Peckhams war, die ihr besonderes Engagement für den Wortlaut der Magna Carta erklärt. Um dies darzulegen, möchte ich nach einer kurzen Rekapitulation der Geschehnisse, die zur ersten Abfassung der Magna Carta führten, knapp die Geschichte des Dokuments durch das 13. Jahrhundert verfolgen, um dann mit dem Einsatz John Peckhams für die Magna Carta zu enden. Am Schluß möchte ich eine Antwort auf die Frage versuchen, welchen spezifisch gelehrten Beitrag die genannten Erzbischöfe von Canterbury zur Geschichte der Magna Carta leisteten?

Carpenter, The Plantagenet Kings, in: *The New Cambridge Medieval History 5*, ed. David Abulafia, Cambridge 1999, 314–357 (ausführliche Bibliographie 881–889); zur Nachwirkung der Magna Carta: Anne Pallister, *Magna Carta. The Heritage of Liberty*, Oxford 1971; Ralph Turner, *Magna Carta: through the ages*, Harlow 2003.

[2] Zu Langton: vgl. Frederick Maurice Powicke, *Stephen Langton*, Oxford 1928; Phyllis B. Roberts, *Stephanus de Lingua Tonante. Studies in the sermons of Stephen Langton*, Toronto 1968 (Studies and Texts 16); Riccardo Quinto, *"Doctor nominatissimus". Stefano Langton (1928) e la tradizione delle sue opera*, Münster 1994 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 39); zu Peckham: Decima L. Douie, *Archbishop Pecham*, Oxford 1952.

Die Magna Carta, die im Juni 1215 auf der Wiese von Runnymede zwischen London und Windsor vereinbart, vielleicht auch schon abgefasst wurde, war in zweierlei Hinsicht der Niederschlag einer schweren Krise des sogenannten „angevinischen Reiches" – jener Personalunion, in der der englische König seit Heinrich II. zugleich eine solche Fülle von Besitzrechten in Frankreich innehatte, daß er von den Pyrenäen bis in die Normandie reiten konnte, ohne den eigenen Herrschaftsbereich zu verlassen. Erst der französische König Philipp II. hatte es vermocht, diesem Konkurrenten wirksam und rücksichtslos zu begegnen, und die bisherigen Festlandsbesitzungen des englischen Königs im Nordwesten Frankreichs für die französische Krone zu gewinnen und seiner Krondomäne anzugliedern. Mit diesen Erfolgen setzte zu Beginn des 13. Jahrhunderts der eindrucksvolle Aufstieg des französischen Königtums ein. Sinnbild dieses Erfolges war der Sieg in der Schlacht von Bouvines am 27. Juli 1214, mit dem Philipp II. die Chancen des englischen Königs auf die Rückeroberung des verlorenen Lehnsbesitzes zerschlug.[3]

Der Verlust der Normandie und der Grafschaft Anjou hatte für das englische Königtum in den Jahren vor der Schlacht von Bouvines und der Magna Carta zwei gravierende Folgen: zum Einen verstärkte der besiegte König Johann (Ohneland) die militärischen Vorbereitungen, um die schwere Schlappe auszugleichen. Dabei ging er so entschieden zu Werke, daß die Engländer seine Forderungen nach Unterstützung und seine Methoden, diese Forderungen umzusetzen, als brutal, rechtswidrig und sogar tyrannisch empfanden. Zum Zweiten sorgte der Verlust der Festlandsbesitzungen dafür, daß der König nun ständig in England präsent war. Das war eine entscheidende Veränderung, und sie trug zum Widerwillen gegen den unpopulären Johann Ohneland sicher in hohem Maße bei. Denn die Vorgänger Johanns, sein Vater Heinrich II. und sein Bruder Richard I. Löwenherz hatten einen größeren Teil ihrer Herrschaftszeit auf dem Festland verbracht. Nun lernten die Engländer ihren König als eine reale Person kennen, und dadurch wurde das Verhältnis schwieriger. So führte Johanns Schwäche nach der Niederlage von Bouvines zur offenen Rebellion unzufriedener Barone gegen den König, der spätestens

[3] Zu Philipp II. vgl. John W. Baldwin, *The Government of Philip Augustus. Foundations of French Royal Power in the Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles – London 1986, zu Bouvines 259–303, 331–354; Jim Bradbury, *Philip Augustus. King of France 1180–1223*, London – New York 1998 (The Medieval World), zu Bouvines: 247–315.

dann einlenken mußte, als sich die Stadt London auf die Seite der Rebellen stellte.

Der Text der Magna Carta war eine summarische Zusammenstellung unterschiedlichster Rechtssicherheiten zur Gewährleistung des sozialen Friedens; die erste Fassung von 1215 war noch zutiefst geprägt durch das Mißtrauen der Rebellen gegenüber ihrem König, dessen Zugeständnissen sie nur zögernd vertrauten. Viele der Bestimmungen betrafen die Regelung der Weitergabe von Lehen an die Erben, Garantien für die Erben, sowie mögliche Ansprüche des Königs als Lehnsherren. Es waren Fragen, die die Kerninteressen der landbesitzenden Barone widerspiegelten. Aber die Magna Carta von 1215 enthielt auch einige Regelungen mit einem eminent politischen Charakter, als wichtigste sei hier nur der Artikel 61 der modernen Edition genannt, der im Grunde die Möglichkeit einer legalen Erhebung gegen den König vorsah, falls der König auf berechtigte Klagen seiner Untertanen nicht innerhalb eines Zeitraumes von 40 Tagen reagierte. Wenn die Untertanen Klagen gegen Rechtsverstöße des Königs vorzubringen hatten, so sollten sie diese einem eigens eingerichteten Kontrollausschuß der Barone vortragen. Stellten diese Barone dann einen Rechtsverstoß des Königs fest, dem dieser nicht abhalf, so sollte der Ausschuß die Mobilisierung der Untertanen gegen den König veranlassen – *distringent et gravabunt nos* [i.e. John] *modis omnibus quibus poterunt.*[4] Eine legale Revolte als ultima ratio in einem Rechtskonflikt mit dem König – es war klar, daß König Johann, der ein solches Dokument in seinem Namen ausstellen mußte, bessere Tage gesehen hatte. Ohne Frage bezeichnete eine solche Vorsichtsmaßnahme einen Tiefpunkt der königlichen Autorität. Doch sie erwies sich als langlebig. Der Versuch, die Kontrolle über den König mithilfe eines Gremiums zu institutionalisieren, wurde von nun an zu einem festen Bestandteil der spätmittelalterlichen Konflikte um die englische Königsherrschaft. Es waren dies extreme Pendelausschläge ohne längere Wirkung, aber in ihrer Folge wuchs das englische Parlament allmählich zu einer politischen Größe heran, die der König bei seinen Entscheidungen berücksichtigen mußte. Der wiederkehrende Versuch der Kritiker des englischen Königs, durch direkte Kontrolle die Umsetzung königlicher Rechtszusagen zu gewährlei-

[4] Bémont, *Chartes*, 37.

sten zeigte die Ernsthaftigkeit dieses Anliegens. Für dieses Anliegen wagten seine Vertreter manchen Kampf. Die Frage, die wir stellen, ist mit ihren Bemühungen eng verbunden: wodurch sicherten die entschlossenen Verfechter einer königlichen Machtbegrenzung eigentlich den Inhalt der Rechtszusagen, die der König ihnen gegeben hatte? Zwar wurde die Magna Carta im Jahr 1812 von der Kommission, die die Statutes of the Realm im Auftrag des englischen Parlaments zusammenstellte, als erstes englisches Gesetz ausgewählt – gleichsam als ein Urtext der englischen Verfassungsgeschichte –, aber im Jahr 1215 gab es noch kein Verfahren der offiziellen Textsicherung. Dabei entstand die Magna Carta in einer Konfliktsituation, und sie enthielt manche Bestimmung, die der englische König nur unter dem Druck der Barone zugestanden hatte. Insofern konnte es für die Barone ein Risiko bedeuten, sich auf das Archiv des Königs zu verlassen. Der König hatte nur ein bedingtes Interesse an der Bewahrung des Wortlautes. Was geschah also mit dem Text, der die Bedingungen eines mühsam ausgehandelten Friedens zwischen dem König und den Baronen enthielt? Welche Rolle spielte der Wortlaut bei der Sicherung des rechtlichen Gehalts?

Der Text selbst und die Überlieferung des königlichen Archivs erlauben eine erste vorsichtige Antwort und zeigen, daß dem Erzbischof von Canterbury, Stephen Langton in dieser Phase des Geschehens eine entscheidende Rolle zukam. Denn im Anschluß an den berühmten Artikel 61, der die rigide Kontrolle des königlichen Verhaltens durch den Ausschuß der Barone festschrieb, hieß es im Text, daß der König die Anfertigung von sogenannten *litterae testimoniales* durch die Erzbischöfe von Canterbury und Dublin, und durch andere veranlaßt hätte. Diese Dokumente, die unter der Federführung von Stephen Langton abgefaßt wurden, dienten einzig der Sicherung des Textes der Magna Carta.[5] Sie gaben ihren Wortlaut wieder und schlossen mit der Feststellung: *Et ne huic forme predicte aliquid possit addi vel ab eadem aliquid possit subtrahi vel minui, huic scripto sigilla nostra apposuimus*.[6] Hatte der Erzbischof von Canterbury gemeinsam mit anderen Amtsbrüdern eine wichtige Rolle bei der Bewahrung des Wortlauts der Urkunde übernommen, so behielt er diese Rolle auch bei der

[5] Bémont, *Chartes*, 39.
[6] Bémont, *Chartes*, 39 Anm. 1.

Bewahrung der schriftlichen Überlieferung, die aus diesem Ereignis hervorging.[7]

Tatsächlich scheint die gesamte Textproduktion von Kopien der Magna Carta im Jahre 1215 von Geistlichen veranlaßt worden zu sein. Das Schicksal dieser ersten „Auflage" ist etwas unübersichtlich, aber wir können wohl feststellen, daß die Zahl von Kopien, die bei dieser Gelegenheit hergestellt wurden, nicht sehr groß war. Von dieser ersten Redaktion existieren heute noch vier Exemplare, bei zweien ist die Provenienz ungewiß, diejenigen, die noch an Ort und Stelle aufbewahrt werden, sind im Besitz der Kirchen von Salisbury und Lincoln.[8] Schon daraus ließe sich ein besonderes geistliches Interesse an dem Text erkennen, doch erscheint dieses Interesse bei Stephen Langton noch grundsätzlicher.

Stephen Langton war im Konflikt zwischen dem König und den Baronen eine Vermittlerrolle zugekommen. Der Chronist Radulph von Coggeshall charakterisiert den Einsatz des Erzbischofs von Canterbury bei den Verhandlungen in Runnymede als den eines *mediator et sequester*.[9] Aufgrund seiner eigenen Erfahrung teilte Langton sicher manche Vorbehalte der Barone gegenüber Johann, denn der König hatte sich lange Zeit vehement gegen die Berufung Langtons in das höchste Amt der englischen Kirche gesperrt. Er hatte Langton, der zum Zeitpunkt seiner Ernennung durch Papst Innozenz III. im Jahr 1207 Theologie in Paris lehrte, die Einreise nach England verboten, und er hatte in Kauf genommen, daß England deswegen für mehrere Jahre mit dem päpstlichen Interdikt belegt wurde.[10] Erst angesichts einer drohenden Invasion des französischen Thronfolgers, der so einen Widersacher mit päpstlicher Unterstützung vom Thron stoßen wollte, lenkte Johann ein und ermöglichte Langton den Amtsantritt

---

[7] Vgl. Henry Gerald Richardson, The Morrow of the Great Charter, in: *The Bulletin of the John Rylands Library* 28 (1944), 422–443, 427f.; vgl. auch Christopher Robert Cheney, The eve of Magna Carta, in: *The Bulletin of the John Rylands Library* 50 (1967/68), 280–307.

[8] Vgl. zum Schicksal der erhaltenen Exemplare der Magna Carta: Holt, *Magna Carta*, App. 6, 441–446; vgl. auch A.J. Collins, The Documents of the Great Charter, in: *Proceedings of the British Academy* 34 (1948), 233–79.

[9] Radulph de Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, ed. Joseph Stevenson, London 1875 (Rolls Series), 173.

[10] Christopher Robert Cheney, King John and the Papal Interdict, in: *The Bulletin of the John Rylands Library* 31 (1948), 295–317; Ders., King John's Reaction to the Interdict on England, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 4th Ser. 31 (1949), 129–150.

in England. Als Langton 1213 nach England kam, war die Empörung gegen Johanns Politik schon weit fortgeschritten und dem Erzbischof von Canterbury fiel nun eine Schlüsselrolle zu. Einer etwas ungesicherten Überlieferung zufolge, soll Langton den rebellischen Baronen von Anfang an einen Weg zum Frieden mit dem König gewiesen haben, der auf die Verpflichtung des Königs auf ein schriftlich fixiertes Programm baute.

Bei einem Treffen 1213 mit den englischen Grossen in der St. Pauls Kathedrale in London im Spätsommer 1213 habe Langton einen Lösungsvorschlag unterbreitet:

> *„Audistis," inquit, „quomodo tempore [quo] apud Wintoniam regem absolvi, ipsum jurare compulerim quod leges iniquas destrueret, et leges bonas, videlicet leges regis Eadwardi, revocaret et in regno faceret ab omnibus observari. Inventa est quoque nunc carta quaedam Henrici primi regis Anglia, per quam, si volueritis, libertates diu amissas, poteritis ad statum pristinum revocare".*

Und er zeigte den versammelten Großen die Urkunde König Heinrichs I. (aus dem Jahr seiner Krönung 1100). Freudig verpflichteten sich daraufhin die Versammelten, für die in der Urkunde genannten Freiheiten einzustehen und für ihre Durchsetzung notfalls zu kämpfen.[11] Dazu verbanden sie sich mit einem gemeinsamen Eid. Der Bericht Roger Wendovers ist nicht unumstritten, aber er gibt mit den anderen Bemühungen Langtons in dieser Phase ein plausibles Bild. Der Erzbischof suchte den Frieden mit dem König durch eine Verpflichtung des Herrschers auf ein schriftlich formuliertes Programm. Dabei war die Magna Carta ein sehr viel detaillierteres Dokument als die sehr allgemein gehaltene Krönungsurkunde Heinrichs I.

Nehmen wir zu diesem Befund noch ein weiteres Dokument hinzu, das in die Vorgeschichte der Magna Carta hinein gehört, so fügt sich das Bild noch ein wenig deutlicher. Dem Friedensschluß in Runnymede ging eine Übergabe der baronialen Forderungen an den König voraus, diese Forderungen wurden dem König in schriftlicher Form vorgelegt, und sie wurden vom König, als Zeichen seines Einverständnisses, mit seinem Siegel versehen. Diese sogenannten „Artikel der Barone", die den Kern der späteren Magna Carta

---

[11] Matthaeus Parisiensis, *Chronica Maiora* II, ed. Henry Richards Luard, London 1874, 552–54, Zitat 552; Die Krönungscarta Heinrichs I. aus dem Jahre 1100 bei Bémont, *Chartes*, 1–7.

bildeten, wurden dann in die Obhut der erzbischöflichen Kanzlei übergeben, wo sie verwahrt wurden.[12]

So erscheint der Erzbischof von Canterbury, Stephen Langton, als ein besonderer Bewahrer der schriftlichen Friedensvereinbarungen vom Juni 1215. Der erreichte Frieden war von kurzer Dauer. Schon bald brach der Kampf zwischen dem König und den Baronen erneut aus. Die Konflikte zwischen dem König und den Großen des Landes gingen auch unter Johanns Nachfolgern weiter. Diese Konflikte waren unterschiedlich schwer und es gab lange Phasen innerer Ruhe im Königreich, aber mit einer gewissen Verallgemeinerung wird man sagen können, daß im ersten Jahrhundert nach der Magna Carta jede Generation eine schwerere Auseinandersetzung über die politische Ordnung erlebte, in dem der Bezug auf die Freiheiten der Magna Carta eine entscheidende Rolle spielte.[13] Wir fragen hier lediglich nach dem Stellenwert des Wortlautes der Magna Carta und nach der Rolle der Erzbischöfe von Canterbury bei der Sicherung dieses Wortlautes. Dazu überspringen wir die Ereignisse in der langen Herrschaftszeit Heinrichs III. (1217–1270) und gehen zu einem Nachfolger Langtons über, der ebenso wie Langton einen Ruf als Theologe erlangt hatte: John Peckham. Er konnte auf eine erfolgreiche Karriere im Franziskanerorden verweisen, und er hatte an der Kurie als Gelehrter gewirkt, von wo er direkt zu seiner neuen Aufgabe nach Canterbury geschickt worden war.[14] Noch bevor Peckham nach England aufbrach, berief er eine Provinzialsynode nach Reading ein, wo er mit seinen Suffraganen unmittelbar nach seinem Eintreffen in England Ende Juli 1279 zusammenkam.[15] Der neue Erzbischof wollte offenkundig keine Zeit verlieren. Von der Kurie hatte Peckham unter dem Eindruck des II. Konzils von Lyon (1274) einen gewissen Reformeifer mitgebracht und etliche der Kanones, die im Sommer

[12] Text mit Einleitung bei Bémont, *Chartes*, 15–23; Holt, *Magna Carta*, App. 5, 429–440.

[13] Zu einer neuen Übersicht über die englischen Verfassungskonflikte des 13. und 14. Jahrhunderts vgl. das in ereignisgeschichtlicher Hinsicht sehr verlässliche Werk von Claire Valente, *The Theory and Practise of Revolt in Medieval England*, Aldershot u.a. 2003 (mit Literatur zu den einzelnen Konflikten – anstatt einer Übersicht über die speziellere Literatur).

[14] Douie, *Archbishop Pecham*, 35.

[15] *Councils & Synods with other Documents relating to the English Church* II.2, ed. Frederick Maurice Powicke/Christopher Robert Cheney, Oxford 1964, 828–854.

1279 in Reading behandelt wurden, ließen sich auf ältere Synodalbeschlüsse zurückführen, die unter dem Vorsitz von zwei päpstlichen Legaten Otto (1237–41)[16] und Ottobono (1265–1268)[17] für die englische Kirche verabschiedet worden waren. Der Eifer des neuen Mannes richtete sich auch auf die Magna Carta, denn die Synode beschloß, daß sie in allen Kathedral- und Kollegiatskirchen der Kirchenprovinz öffentlich ausgestellt werden solle, so daß sie für jeden Eintretenden gut sichtbar sei. Jedes Jahr vor Ostern sollten dann die ausgebleichten Exemplare durch Neue ersetzt werden:

> *Ipsam cartam autem domini regis super libertatibus ecclesiae atque regni per regem concessis bene et aperte conscriptam infra singulas ecclesias cathedrales seu collegiatas in loco publico iubemus affigi, ut omnium intrantium oculis se palam exhibeat et in fine anni in vigilia Paschalis perpetuo renovetur, ut sublata veteri nova recensque bene scripta substituatur eidem.*[18]

Das war mehr als eine allgemeine Absichtserklärung zur Öffentlichkeit wichtiger Dokumente, es war eine praktische Publikationsstrategie, die uns auch einen interessanten Hinweis auf die starke Beanspruchung öffentlich ausgestellter Dokumente gibt. Doch soweit kam es nicht. Lange bevor die erste öffentlich ausgestellte Kopie der Magna Carta verblichen war, hatte Johannes Peckham den Beschluß aufgehoben und die Anweisung gegeben, die ausgestellten Dokumente wieder zu entfernen – *quod tollatur magna carta de foribus ecclesiarum.*[19] Das geschah noch bevor der September vorüber war, mehr als 6 Wochen dürften die Texte nicht zu sehen gewesen sein. Der König hatte Anstoß an der Veröffentlichung genommen und den neuen Erzbischof in scharfer Form zum Einlenken gezwungen.[20] Doch warum?

Die Magna Carta, die Erzbischof Peckham ausstellen wollte, war kein subversiver Text. Die englische Forschung ist sich weitgehend darüber einig, daß die Magna Carta zur Zeit John Peckhams und Edwards I. (1272–1307) ein fester Bestandteil des allgemeinen politischen Bewußtseins in England geworden war. Seit der ersten Veröffentlichung 1215 war sie etwa 18 mal durch einen englischen König

---

[16] *Councils & Synods with other Documents relating to the English Church* II.1, ed. Frederick Maurice Powicke/Christopher Robert Cheney, Oxford 1964, 237–61.
[17] *Councils & Synods* II.2, 725–92.
[18] *Councils & Synods* II.2, 851.
[19] *Councils & Synods* II.2, 857.
[20] *Councils & Synods* II.2, 855–857.

bestätigt worden, die letzte Bestätigung durch Edward I. lag erst drei Jahre zurück.[21] Die Frage liegt nahe, warum 1. der neue Erzbischof die Veröffentlichung für nötig hielt, und warum 2. die Veröffentlichung einen solchen Skandal verursachte? Die Frage führt uns zur Klärung der unterschiedlichen Erwartungen der Beteiligten an dieses Dokument und zur Feststellung einer immensen Differenz zwischen den politischen und den kirchlichen Akteuren im Umgang mit schriftlichen Texten.

Doch bevor wir die Interessen der Beteiligten im Umgang mit der Magna Carta etwas genauer in den Blick nehmen, ist es wichtig, auf eine Veränderung des Textes von 1279 gegenüber dem Text von 1215 hinzuweisen, denn die Magna Carta zur Zeit Edwards I. war ein deutlich anderer Text als der, der König Johann auf verbindliche Rechtsgarantien festlegen sollte. Die entscheidende Veränderung war dadurch zustande gekommen, daß es die Barone schon zwei Jahre nach der Ausstellung der ersten Magna Carta mit einem neuen König zu tun bekamen.

König Johann, dem die Barone mit Mißtrauen begegnet waren, starb 1216, und als sein junger Sohn Heinrich III. ihm auf den Thron folgte, hatte das Königtum die Initiative bereits wiedergewonnen und dank dem umsichtigen Einsatz der Berater des minderjährigen Königs gelang in den folgenden Jahren die Festigung der königlichen Herrschaftsgewalt. Schon bei den Krönungsfeierlichkeiten für Heinrich III. war die Charta der Freiheiten 1216 und 1217 vom König bestätigt worden. Die wiedererstarkte Position des Herrschers und ein Vertrauensvorschuß für den jungen König schlugen sich darin nieder, daß die Magna Carta unter Heinrich III. eine starke Überarbeitung erfuhr. All jene Passagen, mit denen die Rebellen von 1215 feste Verfahrensregeln für ihre Beteiligung an der Entscheidungsfindung des Königs festgeschrieben hatten, weil sie Johanns Entscheidungspraxis mißtrauten, fehlten, als die Magna Carta 1225 ihre endgültige Gestalt erhielt.[22] Tatsächlich wurde die Fassung von 1225, die Heinrich III. im Gegenzug für die Gewährung eines Fünfzehnten durch seine Barone ausstellte,[23] zur maßgeblichen Fassung

[21] Übersicht bei Faith Thompson, *The first century of Magna Carta: why it persisted as a document*, Minneapolis 1925 (Research Publications of the University of Minnesota, 16), Append. C.

[22] Der Text der Version von 1225 bei Bémont, *Chartes*, 45–63; eine knappe kommentierte Übersicht über die Veränderungen bei McKechnie, *Magna Carta*, 139–159.

[23] Matthaeus Parisiensis, *Chronica Maiora* III, ed. Henry Richards Luard, London 1876, 91f.

der Magna Carta, ihr Wortlaut ging schließlich in die Sammlung der Statutes of the Realm ein, und es war diese Fassung, um deren öffentliche Ausstellung der Streit zwischen dem Erzbischof und dem König entbrannte. Diese überarbeitete Fassung enthielt nur noch 38 der ursprünglich 62 Artikel, und dieser Text stellte die königliche Autorität nicht mehr in Frage. Insofern mochte der König eigentlich weniger Vorbehalte gegen die Verbreitung eines Textes haben, der ja der Formulierung nach ein königliches Privileg war – vom König *spontanea et bona voluntate* erlassen.[24] Aber Edward mochte es nicht, wenn ein anderer ihn an die Grenzen seiner Königsmacht erinnerte. Johann Peckham hatte einen Fauxpas begangen und das war offenbar die Folge davon, daß er die englischen Verhältnisse nicht richtig einschätzte.

Der Einsatz von Erzbischof Peckham für die Veröffentlichung der Magna Carta war weniger durch englische Erfahrungen motiviert, denn solche Erfahrungen hatte John Peckham noch gar nicht machen können. Die Synode war von ihm noch an der Kurie vorbereitet worden und es ist kaum anzunehmen, daß der neue Erzbischof eine genauere Vorstellung davon hatte, wie präsent die Magna Carta in der englischen Öffentlichkeit war. Man wird seine Publikationsanordnung als den Versuch sehen können, ein deutliches und markantes Zeichen dafür zu setzen, daß er in seiner Amtszeit die Freiheit der englischen Kirche schützen wollte. *Quod anglicana ecclesia libera sit* – der Auftakt der Magna Carta war ein programmatischer Satz für Johann Peckham, für ihn war es sicher der wichtigste Satz der Magna Carta – und wahrscheinlich war ihm der übrige Inhalt weit weniger klar.[25] Das war zum Beginn seiner Amtszeit eher eine Proklamation und keine Reaktion auf etwaige Rechtsverletzungen des Königs. Entsprechend schnell lenkte der Erzbischof ein, als der König heftig reagierte. Daß der König sich durch diese Veröffentlichung so provoziert sah, ist das Auffällige an diesem Vorgang.

Denn die Bestätigung der Magna Carta durch den König war im Grunde eine politische Routine. Edwards Vater Heinrich III. hatte die Prinzipien der Magna Carta immer wieder bestätigt, und auch Edward selber hatte sich zu diesem Dokument seines Vaters und Vorgängers bekannt. Doch ist hier ein genauer Blick wichtig. Im

[24] Bémont, *Chartes*, 47.
[25] Bémont, *Chartes*, 47.

Mai 1276 hatte Edward die Magna Carta zuletzt bestätigt, anläßlich einer Parlamentsversammlung in Westminster:

> *Item in eodem parliamento concessit dominus rex et demandavit per totum regnum Angliae, quod cartae de communibus libertatibus et de forestis in suo robore permanentes ab omnibus per omnia observarentur.*[26]

Dies war das übliche Verfahren. Der König erneuerte sein Bekenntnis zur Magna Carta oder ordnete ihre Beachtung an – aber der Text selber wurde offenbar bei dieser Gelegenheit nicht wieder vorgetragen. Wenn dies geschah, so wurde es von den Chronisten eigens vermerkt und es geschah im Normalfall nicht. Im Jahr 1253 mußte sich Heinrich III. mehrmals zu den Freiheiten der Magna Carta bekennen – man kann darin die ersten Vorboten der schweren Krise des Königtums sehen, die wenige Jahre später Heinrichs Herrschaft erschütterte.[27] Matthäus Parisiensis widmet diesen Vorgängen lange Passagen seiner Chronik. Bei dieser Gelegenheit wurde ein Exemplar der Carta herangezogen und verlesen:

> *Prolataque fuit in medium carta patris sui J[ohannis], in qua iterum concessit idem rex J[ohannes] mera voluntate, et recitari fecit libertates supradictas.*[28]

Im Kreis der Barone war dieses aufwendige Verfahren die Ausnahme, hier beließ man es in der Regel bei einem Bekenntnis des Königs zu den Prinzipien der Magna Carta, deren Text man nur bei Bedarf hervorholte. Und doch sorgten diese Bestätigungen für eine weitere Verbreitung des Textes im Lande. Denn im Gefolge der Bestätigungen instruierte der König seine Amtsträger in den Grafschaften, die Sheriffs in den shires bzw. counties, die Texte bei den Versammlungen der Grafschaftsgerichte vorzutragen. England hatte etwa 36 Grafschaften (*shires*), in denen die Sheriffs als Männer des Königs die Rechte und Ansprüche der Krone vertraten. Dieser Sheriff stand dem Grafschaftsgericht vor, bei dessen Versammlungen im Abstand von ca. 6 Wochen bis zu 150 Männer zusammenkamen. Sie waren das Publikum für

---

[26] Annales de Waverleia, in: *Annales Monastici* 2, ed. Henry Richards Luard, London 1865 (Rolls Series), 386.

[27] Zu einer Übersicht über die Ereignisse vgl. Valente, *The Theory and Practise*, 68–107.

[28] Matthaeus Parisiensis, *Chronica Maiora* V, ed. Henry Richards Luard, London 1880, 377.

die königlichen Bekanntmachungen, zu denen der Sheriff durch eigene knappe Anweisungsschreiben, die sogenannten *writs*, aufgefordert wurde. Dies war die Ebene des politisch immer wichtiger werdenden mittleren und niederen Adels, der Gentry und der Knights, aus deren Reihen im weiteren Verlauf des Jahrhunderts die Parlamentsvertreter der counties bestimmt wurden.[29] Auf dieser Ebene hatten die Vorschriften der Magna Carta nicht nur eine prinzipielle Bedeutung in Hinblick auf die Begrenzung königlicher Herrschaftsgewalt. Die Gentry hatte es häufiger mit dem hohen Adel zu tun, denn die Barone waren ihre Lehnsherren, und für den König bot sich dadurch die Gelegenheit, die Vorschriften der Magna Carta zur Disziplinierung seines Adels zu nutzen, der als Lehnsherr eben auch seinen Vasallen verpflichtet war:

> *volumus quod omnes tam archiepiscopi et episcopi quam comites, barones et alii magnates nostri easdem libertates et libera consuetudines teneant hominibus suis tenetibus de eis, sicut voluerint quod nos eis easdem teneamus . . .*

so ordnete Heinrich III. 1234 die Verbreitung der Magna Carta durch seine Sheriffs an.[30] Dazu bedurfte es in den counties einer häufigen Wiederholung, denn es war ein detailreicher Text und wir haben einige Nachrichten, daß die Magna Carta von Rittern in den counties aufbewahrt wurde. Allerdings dürfen wir uns den Erfolg dieser Publikationstechnik nicht zu eindrucksvoll vorstellen. Der Chronist Matthäus Parisiensis, der seinem König sehr skeptisch gegenüberstand, und der von den Magna Carta – Bestätigungen des Königs ausführlich berichtete, gab selbst ein Beispiel, wie gut er den Wortlaut des Dokumentes kannte. Matthäus kopierte in seine Chronik viele jener Urkunden, auf die er sich in seiner Erzählung bezog, und so gab er in seinem Bericht über die feierliche Bestätigung der Magna Carta von 1253 den Wortlaut der Urkunde wieder. Dieser Wortlaut ist trotz aller Bemühungen um die Verbreitung des Textes und trotz der Tatsache, daß der Mönch im Kloster St. Albans einen besseren Zugang zu geschriebenen Texten hatte als viele Zeitgenossen, eine eigenwillige Mischung der verschiedenen Fassungen von 1215 und 1225. James Holt, der Spezialist für die Geschichte der Magna Carta,

---

[29] Vgl. dazu John Robert Maddicott, Magna Carta and the Local Community, in: *Past & Present* 102 (1984), 26–65.

[30] *Close Rolls of the Reign of Henry III*, 1231–1234, London 1905, 592.

nannte das Ergebnis „a complete muddle".[31] Die Schwierigkeiten der Texttradierung sollten uns indes nicht sehr überraschen.

Das Verfahren, einen normativen Text mithilfe eines Amtsapparates im Lande zu verbreiten, war nicht nur im Falle der Magna Carta störungsanfällig. Die Kirche hatte damit vergleichbare Erfahrungen gemacht. Die Texte großer Reformkonzilien, wie die des IV. Laterankonzils 1215, sollten auf die gleiche Weise in der Christenheit verbreitet werden: auf den regelmäßig tagenden Bischofssynoden sollten sie den Prälaten vorgetragen und von diesen auch kopiert werden. So sollte die Verteilung effektiv organisiert sein und so sollte der Buchstabe der Reform seinen Weg in die Pfarreien finden.[32] Doch die Schwierigkeiten waren erheblich. Die Synoden tagten seltener als vorgesehen und die Reformtexte fehlten häufig auf den Tagesordnungen. Die Geschichte der Beschlüsse des IV. Laterankonzils bietet einen nüchternen Vergleich zur Geschichte der Verbreitung der Magna Carta. Da war zum einen das Problem, daß der Apparat nur in der Theorie effektiv arbeitete und da war zum anderen das Problem, daß die effektivste Publikationstechnik nur dann etwas nutzte, wenn die Adressaten am genauen Wortlaut interessiert waren.[33] Es lohnt sich, im Hinterkopf zu behalten, was der Vorgänger von Matthäus Parisiensis, der Chronist und Mönch Roger Wendover, über die Beschlüsse des IV. Laterankonzils schrieb: es seien 60 capitula gewesen, einigen seien sie mild, anderen dagegen schwer erschienen. Genaueres ist über die große Reformanstrengung nicht zu erfahren.[34]

---

[31] James Clarke Holt, The Saint Albans Chronicler and Magna Carta, in: *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th Ser. 14 (1964), 67–88, 67; auch in: *Magna Carta and Medieval Government*, London-Ronceverte 1985 (Studies presented to the international Commission for the History of representative and parliamentary Opinion), 265–287, 265. Der Band enthält weitere einschlägige Beiträge von Holt zum hier behandelten Thema. Die Textredaktion von Matthäus Parisiensis findet sich nur in der Handschrift, sie ist in der Textedition nicht aufgenommen worden.

[32] C. 6 der Constitutionen des Lateranum IV: Antonius Carcía y García (Ed.), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, Cittá del Vaticano 1981 (Monumenta Iuris Canonici, Series A: Corpus Glossatorum 2), 53.

[33] Zur Aufnahme der Bestimmungen des Lateranum IV in England vgl. Marion Gibbs/Jane Lang, *Bishops and Reform: 1215–1272: with special reference to the Lateran Council of 1215*, Oxford 1934.

[34] *His omnibus congregatis in loco praefato, et juxta morem conciliorum generalium in suis ordinibus singulis collocatis, facto prius ab ipso papa exhortationis sermone, recitata sunt in pleno concilio capitula sexaginta, quae aliis placabilia atque aliis videbantur onerosa.* Roger de Wendover, *Liber qui dicitur Flores Historiarum* II, ed. Henry G. Hewlett, London 1887, 156.

Den Erzbischöfen war die Schwierigkeit ihrer Aufgabe bewußt, deshalb arbeiteten sie ja so hart an der Verbreitung der Texte. Sie wußten, daß das Interesse ihrer Schafe (und vieler Hirten) an dem genauen Wortlaut von disziplinarischem Schriftgut beschränkt war. Für Stephen Langton und John Peckham wiesen diese Texte den Weg kirchlicher Erneuerung. Sie kannten die Schwierigkeiten der Formulierungen, hatten vielleicht selbst um das richtige Wort gerungen und legten großen Wert auf die Bewahrung der hart erarbeiteten Positionen. Nur der schriftliche Text garantierte die Einheitlichkeit der Reformbemühungen in den unterschiedlichen Teilen der Christenheit. Deswegen galt ihm die Aufmerksamkeit der Erzbischöfe. Daraus folgte auch eine besondere Sorgfalt im Umgang mit der schriftlichen Überlieferung. Im Jahr nach dem Zusammenstoß mit dem König über die Magna Carta wies John Peckham seinen Offizial zum sorgfältigen Umgang mit den (schriftlichen) Privilegien der Kirche von Canterbury an, und er fuhr fort, daß er selber bald in Canterbury sein werde, wo die Privilegien seiner Kirche an einem besonderen Ort verwahrt würden. Peckham sprach sogar davon, daß sein *Archiv* in einem heiligen Haus (*in aede sacra*) aufbewahrt werde,[35] wahrscheinlich im Priorat St. Gregor.[36] Peckham legte Wert auf einen professionellen Umgang mit Schriftzeugnissen, dazu hatte er sich eigens einen Notar aus Bologna mitgebracht, der den Rückstand der englischen Geschäftsgänge gegenüber der kurialen Praxis kaum fassen konnte.[37] Aus der Zeit John Peckhams stammt auch das erste Register der erzbischöflichen Kanzlei, worin rechtserhebliche Dokumente für die Kirche von Canterbury eingetragen wurden.[38]

Der König wußte diese Erfahrung im Umgang mit geschriebenen Texten zu schätzen und gewöhnlich bemühte er sich, sie für die

---

[35] *Registrum Epistolarum Fratris Johannis Peckham, Archiepiscopi Cantuariensis* I, ed. Charles Trice Martin, London 1882, 172: *in brevi Domino opitulante erimus Cantuariae, ubi privilegia nobis et ecclesiae nostrae indulta in aede sacra sunt deposita, et tunc in archivis nostris rimari faciemus, si forte, ut bene credimus, aliqua inveniantur, quae vel nos satis munire vel juvare debeant in hoc facto.*

[36] Christopher Robert Cheney, *English Bishop's Chanceries 1100–1250*, Manchester 1950, 134.

[37] Vgl. die Klage des Notars Johann von Bologna, Summa Notarie, ed. Ludwig. Rockinger, *Briefsteller und Formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts* 1–2, München 1863–64 (Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte 9/1–2), Ndruck New York 1961, 2, 603f.

[38] Cheney, *English Bishop's Chanceries*, App. II, 147.

königliche Amtsführung nutzbar zu machen. Der Vorgänger Stephen Langtons, der berühmte Hubert Walter (1193–1205), hatte als Erzbischof von Canterbury das ganze know how seiner erzbischöflichen Kanzlei in den Dienst des Königs gestellt. In Hinblick auf Hubert Walter hat Christopher Cheney den Erzbischof von Canterbury als „prime minister" des Königs bezeichnet.[39] Diese Tradition des Amtes sicherte Stephen Langton und John Peckham eine Einbindung in die wichtigen Amtsgeschäfte des Königs. Dabei lässt die Art und Weise, in der sich die beiden Männer für die Magna Carta einsetzten, erkennen, wie sich die Verwendung geschriebener Texte im Laufe des 13. Jahrhunderts verändert hatte. Es ist eine Veränderung, die im wesentlichen darauf zurückzuführen war, daß die Texte einen erweiterten Einsatz erfuhren – sie erreichten nunmehr ein größeres Publikum.[40]

Stephen Langton hatte der schriftlichen Aufzeichnung der königlichen Rechtszusagen eine zentrale Rolle beigemessen. Die schriftliche Form garantierte die Beständigkeit der formulierten Rechtspositionen. Allerdings wurde die Beständigkeit nicht dadurch erlangt, daß der Text nun Allgemeingut wurde, sondern sie wurde dadurch erlangt, daß der Text in die Obhut des Geistlichen überging. In einem Bibelkommentar, in dem Langton den Umgang des Königs mit den Gesetzen thematisiert, verlangt er von dem König, ein Kompendium der wichtigen Gesetze anzulegen. Aber woher – so fragt er –, bekommt der König den Text dieser Gesetze? *Sed quid, si non invenerit unum – unde posset sibi accipere?* Die Antwort war klar: er mußte sich ein Exemplar besorgen, das er kopieren konnte – das bekam er von den Priestern, die über solche Text verfügten. *Immo, accipiens exemplar ad scribendum, scilicet a sacerdotibus, qui verum habent exemplar.*[41] Was Langton hier anhand des alttestamentarischen Buches Deuteronomium entwickelte, läßt sich weitgehend auf seinen Umgang mit der Magna Carta übertragen. Als höchster Würdenträger der englischen Kirche und gelehrter Spezialist für das geschriebene Wort beanspruchte er,

---

[39] Christopher Robert Cheney, *Hubert Walter*, London u.a. 1967 (Leaders of Religion), 77.

[40] Die klassische Arbeit von Michael T. Clanchy, *From Memory to written Record. England 1066–1307*, 2. Aufl. Oxford 1993 skizziert das Umfeld dieser Entwicklung, wobei Clanchy von einer früheren Durchsetzung der Auswirkungen der Schriftlichkeit ausgeht, als ich dies hier annehme.

[41] Text ediert von David L. D'Avray, Magna Carta: its Background in Stephen Langton's Academic Biblical Exegesis and its Episcopal Reception, in: *Studi Medievali* 3. Ser. 38 (1997), 427–438, 437f.

Bewahrer der Gesetze zu sein. Dabei ging es ihm nicht darum, ihre Einhaltung zu überwachen, sondern darum, dem König gegenüber die Erinnerung an den Wortlaut lebendig zu erhalten. Diese Rolle als autoritative Auskunftsperson wurde dem Erzbischof von Canterbury offenbar auch von den Baronen, die bei dem Treffen mit König John zugegen waren, zuerkannt. Die Barone, die dem König so weitgehende Zugeständnisse abverlangt hatten, legten keinen erkennbaren Wert darauf, selber einen Text dieser Zugeständnisse mit nach Hause zu nehmen. Sie wussten, daß sie im Bedarfsfall beim Erzbischof von Canterbury Auskünfte über den Text erhalten konnten. Den Baronen waren die prinzipiellen Zugeständnisse des Königs wichtiger als der genaue Wortlaut. Sie gingen ohnehin davon aus, daß der König sie bei wichtigen Fragen zur Beratung hinzuzog. Bei wichtigen Entscheidungen gehört zu werden, das war ihr zentrales Anliegen – der Wortlaut, in dem dieses Anliegen formuliert wurde, mußte gegebenenfalls geändert werden. In dieser Interessenlage nahm der Erzbischof eine Spezialistenrolle ein. Gegenüber dem König und den mächtigsten Männern des Landes, die ihre Anliegen in der Regel in mündlicher Beratung verhandelten, konnte er im Konfliktfall den schriftlichen Text anführen und erläutern. Diese Rolle des gelehrten Erzbischofs wurde vom König und den Baronen akzeptiert. Welchen Einfluß sein Beitrag zur Klärung der Situation liefern konnte, hing allerdings von den Konstellationen des Einzelfalls ab. Ein Schriftargument war nur eines unter mehreren Faktoren. Ein halbes Jahrhundert später, unter John Peckham, wurde die schriftliche Überlieferung offensiver eingesetzt.

John Peckham wollte nicht warten, bis er nach dem Wortlaut gefragt wurde. Er wollte den Wortlaut allen vor Augen führen. Seine Publikationsbemühungen waren von dem Reformschwung getragen, den Gregor X. mit dem II. Konzil von Lyon in die Kirche hineintragen wollte.[42] Die öffentliche Ausstellung von Texten, die die Freiheit der Kirche schützen sollten, und die Übertretungen durch Exkommunikation sanktionierten – wie es auch Peckham zur Verärgerung des Königs getan hatte –, solche Maßnahmen ergriffen zur selben Zeit auch andere reformbewegte Bischöfe. Thomas, Bischof von Breslau,

[42] Zum II. Konzil von Lyon vgl. die Studie von Burkhard Roberg, *Das zweite Konzil von Lyon [1274]*, Paderborn u.a. 1990 (Konziliengeschichte).

ließ auf einer Synode 1270 zwei Dekretalen Gregors X. vortragen, die allen weltlichen Herrschaftsträgern, die die Absolution von geistlichen Sanktionen durch Druck erlangten, mit der Exkommunikation drohten. Bischof Thomas wollte Vorsorge treffen, daß die päpstliche Anweisung allen bekannt würde, die sie betraf und so ordnete er an, daß alle Geistlichen seiner Diözese, die im Dienst eines weltlichen Herren oder Fürsten stünden, die wörtlich zitierten Texte mindestens sechsmal im Jahr – *ad minus sex vicibus in anno* – im Gottesdienst vorzutragen seien – und daß sie in der Volkssprache eingehend zu erläutern seien. Zudem sollten die Geistlichen dafür Sorge tragen, daß diese Erlasse nahe dem Altar auf einer Holztafel ausgestellt würden – *et eam constitucionem in scriptis redactam in ecclesiis suis iuxta altare in tabula lignea affigant.*[43] Hier ging es um mehr als um Information, hier ging es um die Sicherung von Rechtsbestimmungen durch ihre Verbreitung. Das Schriftstück wurde von einer exklusiven Sicherheitsgarantie zu einem Instrument, das offensiv eingesetzt wurde. Die weltliche Herrschaft sollte auf allgemeingültige Prinzipien verpflichtet werden.

Dieses Verfahren wandte Erzbischof Peckham im Fall der Magna Carta an. Dabei zielte seine Initiative wohl weniger auf die Barone als auf den niederen Adel, die Gentry und die freien Männer, die in den Grafschaften zunehmend an Gewicht gewannen. Diese Schicht, die im Laufe der nächsten 100 Jahre als commons einen festen Platz im englischen Parlament erlangte, hatte bei der Bewahrung des Wortlauts der Magna Carta im Verlauf des 13. Jahrhunderts eine wichtige Rolle gespielt, weil sie eine andere Verwendung für den Text hatte, als die Barone, die sie dem König abgerungen hatten.[44] Für die Angehörigen der Gentry war der Wortlaut wichtig, weil sie unter Berufung auf den Wortlaut vor Gericht gegen etwaige Rechtsbrüche ihrer Lehnsherren, d.h. der Barone vorgehen konnten. Das war ja auch der Ansatzpunkt für Heinrich III. gewesen, um den Wortlaut der Magna Carta in den Grafschaften bekannt zu machen. Das Interesse dieser Empfänger, die im Laufe des 13. Jahrhunderts

[43] Jakub Sawicki (Ed.), *Concilia Poloniae. Études critiques et sources* X, Breslau-Warschau-Krakau 1963 (Société historique polonaise), 330–333, Zitate 332 u. 333.

[44] Zur politischen Rolle der Gentry vgl. etwa Gerald Leslie Harriss, Political Society and the Growth of Government in Late Medieval England, in: *Past & Present* 138 (1993), 28–57, 33; W.M. Ormrod, *The Reign of Edward III. Crown and Political Society in England, 1327–1377*, New Haven 1990, 148, 155, 168.

allmählich zu einer politisch und sozial relevanten Größe wurden, wurde zu einem wichtigen Träger der schriftlichen Überlieferung der Magna Carta. Doch verloren die traditionellen Akteure, der König und die Barone dadurch nicht an Bedeutung. Das Muster der englischen Verfassungskämpfe, in denen es im Kern immer wieder um die Frage der – adligen – Beratung des Königs ging, blieb noch lange Zeit erhalten. Und auch der Erzbischof von Canterbury behielt seine Rolle als Bewahrer der Magna Carta. Als Edward I. 1297 in einer Krise seiner Herrschaft ein letztes Mal die Magna Carta als eigene Urkunde in feierlicher Form ausstellte, da wurden die Dokumente in London feierlich in Empfang genommen, öffentlich verlesen und dem Erzbischof von Canterbury zur Verwahrung übergeben: . . . *lecta et recitata coram omnibus qui praesentes fuerunt, et cartae fuerunt traditae in custodia domini archiepiscopi Cantuariae, et sic fuit bona pax reformata inter dominum regem suos comites et magnates*.[45]

So wiederholte sich am Ende des Jahrhunderts fast dieselbe Situation, mit der zu Beginn des Jahrhunderts unter Beteiligung von Stephen Langton die Geschichte der Magna Carta begonnen hatte. Mit einem Unterschied.

Anders als gute 80 Jahre zuvor verblieb der Wortlaut nun nicht mehr beim Erzbischof von Canterbury, er bewahrte ihn, aber er bewahrte einen weitgehend bekannten Wortlaut. Dafür sorgte auch der König selbst. Er ordnete nun an, die Magna Carta an die Kathedralkirchen seines Königreichs zu schicken, damit sie dort zweimal im Jahr verlesen werden sollte.[46] Das kam dem Verfahren, das er 20 Jahre vorher, beim Amtsantritt John Peckhams noch heftig bekämpft hatte, sehr nahe. Edward tat dies nicht ganz freiwillig, denn anders als 20 Jahre zuvor befand er sich zwischen 1297 und 1301 in einer geschwächten Position, die ihn zu Zugeständnissen zwang.[47] Wenn der Erzbischof von Canterbury nun die Magna Carta in Verwahrung (*in custodia*) nahm, dann bedeutete das nicht, daß er sie wegschloß, sondern, ähnlich, wie in dem Gleichnis von den

[45] Bartholomaeus de Cotton, *Historia Anglicana*, ed. Henry Richards Luard, London 1859 (Rolls Series), 339. Der Autor spricht von *cartae*, weil bei diesen Gelegenheiten immer die Magna Carta und die sogenannte Waldcarta über die Bestimmungen hinsichtlich der Nutzung des königlichen Waldes erneuert wurden. Der Text der Waldcarta ist ediert bei: Bémont, *Chartes*, 64–70.

[46] Bémont, *Chartes*, 97.

[47] Vgl. zu einer knappen Übersicht zuletzt, Valente, *The Theory and Practise*, 108–21.

Talenten bedeutete es, daß er den Text einer aktiven Nutzung zuführen sollte. *Custodire*, das heißt *facit quod legitur & notatur*, so schrieb zur selben Zeit Johann von Athon, der als Doktor beider Rechte die Synodalbeschlüsse der päpstlichen Legaten in England glossierte.[48] Dabei war es um die Bewahrung von Synodalstatuten und um ihre Verbreitung gegangen. Der Erzbischof sollte diese kirchlichen Rechtstexte dem gelehrten Gebrauch zuführen. Damit konnten diese Texte auch über ihren regionalen Horizont hinaus eine Wirkung entfalten, wenn sie interessierten Gelehrten aufschlussreich erschienen. In ähnlicher Weise konnten eventuell Prinzipien der Magna Carta die gelehrte Welt herausfordern und damit den englischen Verfassungskonflikten neue Impulse geben – was nicht nur auf Zustimmung stieß.

Als die Barone im Jahre 1311 ihren Unmut über die königliche Politik in das Reformprogramm der *New Ordinances* münden ließen, das sich ausdrücklich auch auf die Magna Carta berief, versuchte der König im folgenden Jahr dieses Programm durch ein Gutachten französischer Legisten für rechtswidrig erklären zu lassen. Hier zeigten sich die Möglichkeiten gelehrter Beratung im politischen Konflikt. Aber die englischen Barone entgegneten den Spezialisten des geschriebenen Rechts *quod terra ista non gubernatur lege scripta, immo per leges et consuetudines antiquas, temporibus praedecessorum regum Angliae usitatas et approbatas, et, si praedictae leges et consuetudines in aliquo casu minus fuerint sufficientes, rex et sui praelati, comites et barones, ad querimoniam vulgi tenentur eas emendare, et super hoc ex communi assensu certitudinem stabilire. . . .*[49] Der hohe Adel, nach wie vor die politisch bedeutendste Kraft, bestand allen juristischen Argumenten zum Trotz darauf, seine Anliegen direkt mit dem König zu verhandeln.

Tatsächlich war die Wertschätzung des genauen Wortlautes politisch erheblicher Rechtstexte bei den Akteuren verschieden ausgeprägt. Die zitierten Barone legten wohl am wenigsten Wert auf den genauen Text, denn sie waren gewöhnt, sich direkt mit dem König zu beraten. Ihnen kam es darauf an, diese Beratungspraxis zu erhalten. Doch die Gentry, die Knights, die in den Grafschaften eine zentrale Rolle

[48] *Constitutiones Legatinae D. Othonis et D. Othoboni Cardinalium cum Summariis atque justis Annotationibus*, Oxford 1679, ND 1968, als Zusatz zu William Lyndwoods, *Provinciale*, 1679/1968, 72.

[49] Annales Londonienses, in: *Chronicles of the reigns of Edward I and Edward II*, I–II, ed. William Stubbs, London 1882–83, I, 215.

spielten und deren Bedeutung im Parlament im 14. Jahrhundert immer stärker wurde, konnten nicht „auf gleicher Augenhöhe“ mit dem König verhandeln und für sie war der Wortlaut ein Rechtsmittel. Der König, der sich als Garant des Rechts in seinem Königreich sah, mochte die Kontrolle über die Instrumente dieser Aufgabe nicht ohne weiteres abtreten. Daraus war sein Streit mit John Peckham erwachsen. Die englische Forschung hat die Überlieferungsgeschichte der Magna Carta während des 13. Jahrhunderts überwiegend als einen einfachen linearen Prozeß behandelt, in dem der bewährte königliche Apparat aus der Zeit der angevinischen Könige die Verbreitung und zunehmende Kenntnis des Textes garantierte.[50] Etwaige Diskrepanzen zwischen dem Anspruch der königlichen Ämterstruktur und ihrem tatsächlichen Einsatz bei der Verbreitung des Textes, die uns aus vergleichbaren kirchlichen Publikationskampagnen bekannt sind, haben dabei keine Rolle gespielt. Auch das deutlich unterschiedliche Interesse der Beteiligten an der Bewahrung des Textes hat nur in Ausnahmefällen Beachtung gefunden. Aber diese Dynamik, in der der Text zunächst in wenigen Exemplaren aufgrund der Initiative des Erzbischofs Stephen Langton verwahrt wurde, um allmählich eine weitere Verbreitung zu erlangen, die ihn am Ende des Jahrhunderts, zur Zeit John Peckhams zu einem weitgehend verfügbaren Text zu machen, verdient ein größeres Interesse. Denn die Verbreitung dieser Art von politisch relevanten Rechtstexten bereitete eine neue Phase der Wirkungsgeschichte dieser Texte im 14. Jahrhundert vor. Die englischen Historiker haben die Königsabsetzungen des 14. Jahrhunderts, die Absetzungen Edwards II. und Richards II. gegenüber den Rebellionen des 13. Jahrhunderts, der Magna Carta von 1215 und den Provisionen von Oxford 1258, eher als Rückschritte gewertet, als eigennützige Kämpfe kleiner Adelsfraktionen, die nicht mehr dem allgemeinen Wohl verpflichtet gewesen seien, wie noch die Rebellen des 13. Jahrhunderts.[51]

---

[50] Vgl. dazu etwa einen klassischen und sehr einflussreichen Beitrag von Reginald L. Poole, The Publication of Great Charters by the English Kings, in: *The English Historical Review* 28 (1913), 444–453; die bereits zitierte Studie von Michael Clanchy, *From Memory to written Record* und die jünste Untersuchung von Claire Valente, *The Theory and Practise*. In der Arbeit von Claire Valente wird der Frage der Überlieferung der behandelten Texte keinerlei Problemcharakter beigemessen.

[51] Dazu dezidiert Valente, *The Theory and Practise*, 237–253.

Doch übersieht diese englische Perspektive, die auch die anderen europäischen Herrscherabsetzungen des 14. Jahrhunderts in der Regel nicht zur Kenntnis nimmt, die zunehmend europäische Dimension dieses Widerstands gegen eine ungeliebte königliche Herrschaft.[52] Der komplexe Reiz dieser Geschichte entsteht daraus, dass die nach wie vor wichtigen adligen Akteure in ihren Revolten dem traditionellen Prinzip mündlicher Beratung verpflichtet blieben, und daß sie sich für die neuen Theorien der Herrscherabsetzung nur sehr bedingt interessierten, daß sie aber auf die legitimierenden Möglichkeiten dieser rechtstheoretischen Entwicklungen nicht verzichten mochten, wenn sie tatsächlich daran gingen, einen König zu entfernen. Das spannungsreiche Verhältnis von gelehrter Theorie und brutaler politischer Praxis erhielt hier vielfältige Impulse. Die beiden Erzbischöfe von Canterbury, Stephen Langton und John Peckham, haben als Gelehrte, die sich im konkreten englischen Umfeld des 13. Jahrhunderts zurecht finden mussten, diese Spannung unmittelbar erfahren und sie haben durch ihren Einsatz für den Text eine Grundlage für die historische Auseinandersetzung mit dieser Geschichte gelegt. Es ist eine Geschichte, die gerade im Übergang von der mündlichen Überlieferung mit Textunterstützung zur zunehmenden Ausrichtung am Wortlaut in der Bewahrung der Juristen noch spannende Entdeckungen verspricht.

[52] Vgl. dazu etwa František Graus, Das Scheitern von Königen: Karl VI., Richard II., Wenzel IV., in: *Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich*, hg. v. Reinhard Schneider, Sigmaringen 1987 (Vorträge und Forschungen 32), 17–39; Helmut G. Walther, Das Problem des untauglichen Herrschers in der Theorie und Praxis des europäischen Spätmittelalters, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 23 (1996), 1–28. Obwohl diese Beiträge – und die Literatur, die sie verwenden – in der Sache und sogar dem Titel nach für die Fragestellung von Claire Valente einschlägig wären, finden sie bei ihr keine Berücksichtigung. Dabei geht es nicht nur um eine bibliographische Frage, denn tatsächlich blendet das Buch trotz seines Titel *The Theory and Practise of Revolt* diese Problemdimension vollständig aus.

PRAKTISCHE PHILOSOPHIE UND POLITIKBERATUNG BEI THOMAS VON AQUIN

Georg Wieland*

Seit etwa vier Jahrzehnten genießt Thomas von Aquin zunehmendes Ansehen als „praktischer Philosoph" in dem präzisen aristotelischen Sinne des Begriffs. Daß der Aquinate den praktischen und moralischen Fragen in seinem Werk breiten Raum gab, zeigt allein der Blick auf die *Summa theologiae* und deren Organisation der Themen und Stoffe und war nie bestritten, wenn das neuscholastische Interesse auch eindeutig metaphysisch orientiert war. Daß er Ethik und Politik als von der Metaphysik im Prinzip unabhängige Größen betrachtete, hat erst die jüngere Forschung ans Licht befördert.[1] Der Prolog zum Ethikkommentar liefert dafür die entscheidende Formel: Praktische Philosophie betrachtet den von der Vernunft gewirkten Ordnungszusammenhang, in dem die menschlichen Handlungen stehen.[2] Art und Umfang dieses Wirkens sind in der wissenschaftlichen Debatte nach wie vor umstritten, kaum mehr jedoch die maßgebliche Rolle der Vernunft in der Ausgestaltung des Handlungsfeldes – gerade auch gegenüber den natürlichen Vorgaben und Grundlagen.

Das Interesse an Thomas als „praktischem Philosophen" blieb jedoch im wesentlichen entweder auf Fragen der Grundlegung oder der Anwendung beschränkt – dabei ist das Grundlegungsinteresse in der Regel so systematisch und das Anwendungsinteresse häufig so aktuell, daß hinter beiden der historische Thomas nicht so recht zum Vorschein kommen kann. Betrachtet man ihn hingegen als Ratgeber und Gutachter, so erscheint er naturgemäß in einer Perspektive, die Licht und Schatten auf die glatte Fläche der Systematik zu werfen geeignet ist.

---

* Ordinarius i. R. für Mittelalterliche Philosophie an der Universität Tübingen

[1] Grundlegend für die neue Sicht: Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964 (3. Auflage Hamburg 1999); Germain G. Grisez, The First Principle of Practical Reason, in: *Natural Law Forum* 10 (1965), 168–201.

[2] Thomas von Aquin, *Sententia libri Ethicorum* I, Opera omnia XLVII, 1, Rom 1969, 4, 21f: *tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis.*

Die zahlreichen Gelegenheitsschriften und Gutachten des Aquinaten haben bei den Philosophiehistorikern bisher relativ wenig Aufmerksamkeit gefunden – und wenn, dann meist als Dokumente systematischer Auseinandersetzungen (wie zum Beispiel *De unitate intellectus contra Averroistas*) oder problematischer Systematik (wie vor allem *De regno ad regem Cypri*).[3] Man sollte, bevor sich der Blick auf einzelne dieser kleinen Texte richtet, um sie auf ihre Politikberatungsqualität hin zu befragen, zunächst einmal deren Tatsache, Vielzahl und Verschiedenartigkeit würdigen. Denn es versteht sich keineswegs von selbst, daß ein der kontemplativen Lebensform so entschieden hingegebener Mann wie Thomas, der übrigens sehr unwirsch gerade auf hochrangige Anfragen wie die seines Ordensgenerals oder einer den Dominikanern wohlgesinnten Fürstin reagieren kann, sich überhaupt auf derartige Bitten und Anfragen einläßt. Wir kennen etwa von Albert dem Großen, der bekanntlich politische und administrative Führungsaufgaben nicht scheute – er war Provinzialprior der Teutonia, Bischof von Regensburg, Kreuzzugsprediger für die deutschsprachigen Länder (und taube Ohren) und gesuchter Friedensstifter – keine Schriften, die man auch nur entfernt unter das Rubrum der Politikberatung einordnen könnte. War er vielleicht selbst zu sehr Politiker, um sich mit beratender Tätigkeit begnügen zu wollen, zu sehr von einem Macht- und Gestaltungswillen beseelt, um allein in der Betrachtung politischer Handlungsfelder aufzugehen?

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Begriffs „Politikberatung". Ich will dazu keinen anspruchsvollen Definitionsvorschlag liefern, sondern nur den Rahmen skizzieren, innerhalb dessen dieser Begriff – auch unter den Bedingungen des 13. Jahrhunderts – eine sinnvolle Verwendung finden kann. Zunächst seien zwei negative Merkmale genannt, die zwar auf Politik zielen, aber nicht als Beratung gelten können: 1. Die *theoretische* Behandlung des Themas unter den verschiedenen denkbaren Aspekten, etwa dem der Identifizierung des politischen Handelns im Unterschied zu anderen menschlichen Aktivitäten oder dem der Verfassung eines Gemeinwesens; Kommentare zur aristotelischen Politik oder auch zu den

[3] Für die Gelegenheitsschriften und Gutachten vergleiche man am bequemsten die Darstellungen bei Jean-Pierre Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg 1995 und die einschlägigen Bemerkungen in dem dieser Arbeit beigefügten Werkkatalog von Gilles Emery und Ruedi Imbach.

Digesten oder Dekretalen sind deshalb keine Beratungstexte. 2. Auch die *praktische* Tätigkeit eines politischen Amtsträgers welcher Stufe und welchen Ranges auch immer kann selbst dann nicht Beratung genannt werden, wenn diese Aktivität ein Resultat gründlicher Überlegung und tiefen Nachdenkens darstellt. Politikberatung setzt die Unterscheidung von verantwortlichem politischen Akteur und Berater voraus. Diese beiden negativen Merkmale sind jedoch eher trivial. Weniger trivial ist die Frage nach positiven Merkmalen unseres Begriffs; sie hängen nämlich vom jeweiligen Politikverständnis ab. Grundsätzlich richtet Politik sich auf die Ordnung eines Gemeinwesens, befaßt sich also nicht mit Problemen der individuellen Moral, oder wenn doch, dann nur, weil in ihnen Konsequenzen für das Gemeinwesen selbst beschlossen liegen. In diesem Sinne können Fürstenspiegel, selbst wenn sie nur auf die moralische Qualität des Herrschers bedacht sein sollten, durchaus als Politikberatung gelten. In diesem Sinne betrachte ich auch den von Thomas mitverfassten Kommissionsbericht *De secreto* von 1269 über die Frage, ob ein Ordensoberer von einem Untergebenen mit Recht verlangen könne, ein diesem anvertrautes Geheimnis preiszugeben, als eine Art Politikberatung. Denn hier geht es um die Abgrenzung von privater und öffentlicher Sphäre, eine Thematik, die für die Gestalt eines Gemeinwesens eminente Bedeutung hat, mag es sich in diesem konkreten Fall auch um eine interne Ordensangelegenheit handeln. Anders steht es mit Stellungnahmen des Thomas zu doktrinellen Fragen (wie die *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis*, in der es im wesentlichen um kosmologische Probleme geht) oder zu Schwierigkeiten religiöser Praxis (wie *De forma absolutionis*, ein Gutachten zur Lossprechungsformel in der Beichte); sie zielen nicht auf die Regelung und Ausgestaltung des politischen Handelns und fallen deshalb nicht unter den Begriff der Politikberatung.

Legt man die hier angedeuteten Kriterien zugrunde, genügen ihnen nur die folgenden Texte des Thomas – und dies auch nur bei großzügiger Interpretation: Neben dem schon genannten Bericht *De secreto* sind dies ein briefliches Gutachten an seinen Mitbruder Jakob von Viterbo *De emptione et venditione ad tempus* von 1262, die Abhandlung *De regno ad regem Cypri* (1267), das Gutachten *De sortibus* an den päpstlichen Kaplan Jakob von Tonengo (1270/71) und schließlich die *Epistola ad Ducissam Brabantiae* (1271). Ich will nun diese fünf Schriften näher betrachten und sie unter den Aspekten der Politikberatung

und des Zusammenhangs mit den einschlägigen theoretischen Positionen des Aquinaten zu würdigen suchen.

Die lediglich achtzig Zeilen umfassende Schrift *De emptione et venditione ad tempus*[4] ist die Antwort auf eine Anfrage des weitgehend unbekannten Lektors des Florentiner Dominikanerkonvents, Jakob von Viterbo. Adressat und Thema des Briefes legen natürlich sofort die Frage nahe, warum er überhaupt als Beispiel politikberatender Tätigkeit des Aquinaten genannt wird. Schließlich gehört ein Konventslektor, mag er auch noch so gelehrt sein, nicht zu den prägenden Gestalten eines Gemeinwesens. Doch die theoretische Aktivität eines theologischen Dozenten darf zumal im Florenz des 13. Jahrhunderts nicht als wirkungsloses rein esoterisches Glasperlenspiel verstanden werden. Dafür war die politische Wirksamkeit der Dominikaner in der mächtigsten Stadt Mittelitaliens zu groß und das Zinsthema für die dynamische Wirtschaftsentwicklung der Toskana zu wichtig. Und an der sorgfältigen Antwort des Thomas kann man ablesen, welche Bedeutung er wenigstens dem Gegenstand, wenn vielleicht auch nicht dem Adressaten beimaß. Denn für Florenz und die Tuchhändler der Toskana stand das geltende Zinsverbot den komplexer werdenden Handelsgeschäften offenkundig hindernd im Weg. Und so suchte man nach Mitteln und Auswegen, das Verbot zu umgehen und mit ihm ökonomisch zurecht zu kommen. Die Schrift des Aquinaten bezieht sich genau auf diese Situation, wenn sie Probleme von Zahlungsbedingungen, speziell von Zahlungsfristen, Rabatten und Zinsen erörtert werden. Thomas vertritt hier wie im systematischen Paralleltext der *Summa theologiae* (II–II 78) die traditionelle geltende Position: *Zinsen für geliehenes Geld zu nehmen, ist an sich ungerecht* (II–II 78, 1c). Trotzdem beriet er sich vor Abfassung seines Gutachtens mit zwei in öffentlichen Angelegenheiten erfahrenen Männern, dem Dominikanerkardinal Hugo von St. Cher und dem zum Erzbischof von Capua gewählten päpstlichen Kaplan Papst Urbans IV., Marinus von Ebolo.[5] Man kann dies als Beleg dafür werten, daß Thomas die vier konkreten Fälle, für die sein Urteil erbeten wurde, nicht durch einfache Anwendung des Grundsatzes glaubte klären zu können.

---

[4] Opera omnia XLII, Rom 1979, 393f.

[5] *De emptione*, 393,6–8: *super quibus collatione habita cum eodem Capuano Electo et postmodum cum domino Hugone Cardinali.* Über Hugo und Marinus sowie über den Adressaten des Textes, Jakob von Viterbo, gibt Auskunft der Editor, Hyazinthe-François Dondaine; *De emptione*, Préface, 383ff.

Diese Anerkennung der Differenz von Grundsatz und konkreter Lage gehört zu den Merkmalen thomasischer Gutachtertätigkeit und Politikberatung.

Beim ersten Fall geht es um die simple Frage, ob ein Verkäufer für seine Waren mehr als den gerechten Preis verlangen darf, wenn die Ware nicht sofort, sondern zu einem späteren Zeitpunkt bezahlt wird. Der „gerechte Preis" scheint hier kein eigenes Problem darzustellen; es ist der auf dem öffentlichen Markt ausgehandelte und akzeptierte Wert einer Ware. Der spätere Zahlungstermin gibt jedoch keinen Grund für eine Preiserhöhung. Eine durch Terminverschiebung begründete Erhöhung des Preises bedeutet vielmehr Wucher, den Thomas hier im wesentlichen als Verkauf von etwas Unverkäuflichem, nämlich von Zeit, begreift. In diesem Sinne ist zwar die Gewährung eines Rabatts zur Beschleunigung eines Zahlungsvorgangs ganz unproblematisch, nicht ohne weiteres jedoch dessen Inanspruchnahme, weil dadurch gewissermaßen Zeit gekauft beziehungsweise verkauft wird.

Der zweite Fall betrifft eine anscheinend verbreitete Praxis toskanischer Kaufleute, die Tuche auf den Märkten der Champagne einkauften und in Florenz teurer, also über dem „gerechten Preis" verkauften. Das nennt Thomas zwar Wucher, doch er macht zwei Konzessionen:

1. Eine spätere Bezahlung der Waren rechtfertigt dann einen höheren Preis, wenn er nicht über den gerechten Preis hinausgeht. Läßt sich diese Aussage mit dem Urteil zum ersten Fall zur Deckung bringen? 2. Unkosten wie der Tuchtransport dürfen auf den Preis abgewälzt werden. Die durch Zinsaufnahme und – rückzahlung entstehenden Geschäftskosten – das ist der dritte Fall – sind kein rechtmäßiger Grund, die Preise zu erhöhen; und das auch dann nicht, wenn die so erzielte Liquiditätssteigerung einen größeren Umsatz und einen höheren Lebensstandard zur Folge haben. Der vierte Fall greift das schon erwähnte Rabattproblem ausdrücklich auf: Der Rabattnehmer wird als jemand beschrieben, der den Zeitraum bis zur ursprünglich vereinbarten Zahlung „verkauft", indem er für den früheren Zahlungstermin einen Nachlaß auf den gerechten Preis erhält. Auch das ist in den Augen des Thomas Wucher.

Die sprachliche und argumentative Gestalt dieses kurzen Textes verrät seine Zielrichtung. Es geht hier nicht um eine detaillierte Debatte über das Zinsverbot und seine Gründe, sondern um die konkrete Frage, welche Formen kaufmännischer Praxis unter dieses Verbot fallen und welche nicht. Insofern hat diese Schrift die Form eines

Gutachtens, das dem Adressaten ein klares und rasches Urteil über die fraglichen Fälle gestattet. Auf der Begründungsebene bleibt der Brief jedoch auffällig zurückhaltend; Thomas verzichtet zum Beispiel auf jeden Autoritätsbezug. Dennoch wird deutlich, daß er hier – 1262 – noch nicht die in der „Politik" entwickelte aristotelische Geldtheorie kennt, sondern Zins bzw. Wucher allein von der Zeit her begreift: Zins ist Verkauf von Zeit. Das ändert sich in der Zinsdiskussion der späten 60er (*De malo* 13,4) und frühen 70er Jahre (II–II 78). Thomas unterscheidet jetzt – mit Aristoteles – im ökonomischen Tauschprozess die Dinge, die ausschließlich für den Konsum bestimmt sind, wie Nahrungsmittel, von solchen, deren Gebrauch sich nicht im Konsum erschöpft, wie Immobilien, für die man Pacht oder Miete verlangen darf, ohne daß sie dadurch in das Eigentum des Mieters oder Pächters übergehen. Geld ist nach Aristoteles aber ausschließlich ein Tauschmittel und daher nach der Interpretation des Thomas lediglich zum Konsum bestimmt. Zinsen zu nehmen, hieße deshalb, eine Sache zweimal zu berechnen, nämlich ihren Gebrauch und die Sache selbst. Das widerspricht jedoch dem Sinn des Geldes als eines reinen Tausch- und Konsummittels und ist an sich ungerecht.

Zu den Politikberatungstexten, an denen Thomas – neben fünf anderen Theologen – beteiligt war, rechne ich, wie gesagt, auch den Kommissionsbericht von 1269, den der Ordensgeneral der Dominikaner, Johannes von Vercelli, in Auftrag gegeben hatte und der unter dem Titel *De secreto* publiziert worden ist.[6] Darin geht es um die Frage nach der Macht von Ordensoberen über das Gewissen der ihnen Untergebenen. Obwohl die hier verhandelten sechs Fälle ausschließlich Interna des Ordens betreffen, haben sie doch für die Ausgestaltung jedes Gemeinwesens grundsätzliche Bedeutung. Das wird sofort deutlich, wenn man die Fälle einzeln betrachtet. Erster Fall: Ein Mitbruder beschuldigt einen anderen eines geheimen Vergehens, von dem nur Ankläger und Angeklagter Kenntnis haben. Darf – so die Frage – der Obere dem Beschuldigten den Befehl zur Offenlegung der ihm zur Last gelegten Tat geben, und ist dieser gehalten, sich auch nur vor dem Ankläger und dem Oberen zu offenbaren? Antwort der sechs Theologen: Weder darf der Obere einen solchen Befehl geben noch ist der angeklagte Untergebene zur Auskunft

[6] Thomas von Aquin, *De secreto*, Opera omnia XLII, Rom 1979, 487f. Zum historischen Kontext ziehe man das Vorwort des Editors, Dondaine, insbesondere die §§ 1 und 2, heran (475f.).

verpflichtet. Das gilt auch für den zweiten Fall, bei dem der Beschuldigte aufgefordert werden soll, allein dem Oberen – und nicht auch dem Ankläger – die Wahrheit über die verborgene Tat zu sagen. Das lehnen die Gutachter mit der Begründung ab, Verborgenes sei allein Sache des göttlichen, nicht aber des menschlichen Gerichts und Urteils. Ähnlich gelagert ist auch der dritte Fall, der die Offenbarungspflicht eines Beschuldigten vor dem Kapitel seines Konvents im Auge hat. Auch diese Möglichkeit weisen die Kommissionsmitglieder entschieden zurück, verlagern die Beweispflicht auf den Ankläger und räumen dem Angeklagten ein Aussageverweigerungsrecht ein.

Die drei ersten Fälle haben es mit einem Beschuldigten zu tun, der sich der Anklage eines anderen ausgesetzt sieht. Der vierte Fall hat einen nicht beschuldigten Einzeltäter im Blick. Ist dieser – so die Frage – gehalten, seine Tat zu offenbaren, und darf der Ordensobere das befehlen? Die Gutachter räumen eine Aussagepflicht des Täters und ein entsprechendes Befehlsrecht des Oberen nur ein, wenn der Gemeinschaft durch die Tat materielle oder moralische Nachteile wie Rufschädigung entstanden sind. Andernfalls gibt es weder eine Offenbarungspflicht des untergebenen Täters noch ein Befehlsrecht des Oberen. Bei den beiden letzten Fällen, der fünften und sechsten Frage, weicht Thomas in seinem Votum von der Mehrheitsmeinung seiner Kollegen ab. Diese votieren für ein striktes Aussageverbot auch dann, wenn ein Beichtvater außerhalb der Beichte eine positive Bestätigung für ein Vergehen erhält, das ihm zuvor in der Beichte anvertraut worden war. Thomas hingegen plädiert dafür, dem Oberen ein Aussagebefehlsrecht einzuräumen und dem ihm untergebenen Beichtvater eine Aussagepflicht aufzuerlegen, wenn der Fall zu einem Gerichtsverfahren geführt hat oder führt, und zwar mit dem Argument: *Wo ein weltlicher Richter einen Eid verlangen kann, darf ein Ordensoberer ein Gebot aussprechen.*[7] Das überzeugt die Mehrheit der Gutachter nicht; sie beharrt auch für diesen Fall auf dem Grundsatz, dass Verborgenes dem Urteil Gottes vorzubehalten sei. Übereinstimmend kritisch wertet die Literatur die abweichende Antwort des Thomas auf die sechste und letzte Frage des Ordensgenerals. Darf ein Oberer bei einem anonymen Vergehen innerhalb eines Konvents durch Befehl die Selbstoffenbarung des Täters oder eines

[7] *De secreto: ubi saecularis iudex potest exigere iuramentum, praelatus religiosus potest dare praeceptum* (488, 99ff.).

eventuellen Mitwissers anordnen? Ich vermag zwischen dieser und der vierten Frage keinen sachlichen Unterschied zu erkennen, wenn man von dem Sonderfall eines materiellen oder moralischen Nachteils für die betroffene Gemeinschaft absieht. Deshalb ist die Antwort des Thomas nicht zu verstehen. Er bejaht nämlich – im Gegensatz zu seinen fünf Kollegen – die letzte Frage, obwohl er die vierte mit ihnen verneint hatte. Eine Begründung für die Abweichung fehlt. Vielleicht ist dieser Text – wie auch dessen Editor, Hyazinthe.-François Dondaine, vorsichtig andeutet[8] – im ganzen und speziell der den sechsten Punkt betreffenden Formulierung nur das knappe Ergebnisprotokoll einer mündlichen Anhörung, deren differenzierter Aussagenduktus keinen adäquaten Niederschlag in der schriftlichen Fassung gefunden hat. Dem Protokollanten war die abweichende Meinung des bekannten Magisters möglicherweise die wichtigste Nachricht. Jedenfalls zeige dieser, wie sein jüngster Biograph Torrell hervorhebt, durch die zwei Minderheitsvoten „seine geistige Unabhängigkeit."[9]

Die grundsätzliche Bedeutung der hier verhandelten Fälle und damit auch die politikberatende Qualität dieses Gutachtens wird deutlich, wenn man den politischen Kontext von *De secreto* ins Auge faßt. Bekanntlich schwankt Thomas bei der Frage nach der Zweckbestimmung des weltlichen Gemeinwesens zwischen Vorstellungen antiker Rechtsphilosophie, die Moral und Recht noch nicht wirklich unterscheidet, und christlicher, speziell augustinischer Tradition.[10] Nach antikem Verständnis besteht die Aufgabe des Gemeinwesens, seiner Lenker und seiner Gesetzgebung darin, die Menschen zur Tugend zu führen, sie also nicht nur in ihrem äußeren Verhalten, sondern auch in ihrer inneren, eben tugendhaften Einstellung zu prägen. Die christliche Tradition ist weit skeptischer; sie beschränkt den Zweck „staatlichen" Handelns im wesentlichen auf „Frieden und Sicherheit" in dem Bewußtsein, daß sich die innere Einstellung der Menschen nur in begrenztem Maße durch äußere Regeln bestimmen läßt.[11] Vor diesem Hintergrund darf man die gutachterliche Stellungnahme der sechs Theologen – ungeachtet der internen Abweichung im De-

---

[8] Dondaine, *De secreto*, 476.

[9] Torrell, *Magister Thomas*, 232.

[10] Dazu noch immer grundlegend Otto Hermann Pesch, *Das Gesetz, I–II 90–105* (Die deutsche Thomas-Ausgabe, Band 13), Heidelberg 1977, 585–593, speziell 589f.

[11] Exemplarisch dazu: *Summa theologiae I–II 98,1: legis autem humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis.*

tail – als ein eindeutiges Plädoyer für die Unterscheidung von Recht und Moral, von innerer Einstellung und äußerem Verhalten lesen. Und der Bezug des Berichts auf dominikanische Interna stärkt diese Deutung insofern, als das Recht des einzelnen und zudem noch untergebenen Mitglieds einer religiösen Gemeinschaft *a fortiori* für die Mitglieder eines weltlichen Gemeinwesens zu gelten hat.

Die These von der politikberatenden Qualität des Gutachtens *De secreto* basiert auf der schwachen Annahme, daß dessen Position nicht nur das praktische Verhalten seines Auftraggebers, des Ordensgenerals Johannes von Vercelli und des Generalkapitels von 1269, bestimmt, sondern durch sie hindurch und über sie hinaus auch Einfluß auf das politische Bewußtsein der Zeit gewonnen hat. Wer mit so vagen Annahmen operiert, steht bei der Abhandlung *De regno ad regem Cypri*[12] auf noch schwankenderem Boden. Wir haben weder über den Adressaten noch über den Anlaß der Schrift hinreichende Sicherheit. Der Text scheint zudem nicht kohärent zu sein, bricht im achten Kapitel des zweiten Buches abrupt ab und läßt eine glättende Schlußredaktion des Autors vermissen. Es gibt in *De regno* überdies sachliche Widersprüche zu sonst von Thomas vertretenen Positionen. Man nennt in der Forschung dafür immer wieder zwei Beispiele: 1. Diese Schrift betrachtet die absolute Monarchie als beste Herrschaftsform, während der Aquinate gewöhnlich für eine gemischte Verfassung mit monarchischen, oligarchischen und demokratischen Elementen plädiert. 2. Das dritte Kapitel des zweiten Buches vertritt eine klare papalistische Position: *Nach dem Gesetz Christi müssen die Könige den Priestern untergeben sein.*[13] Im frühen *Sentenzenkommentar* heißt es hingegen: *In den Angelegenheiten, die zum Gemeinwohl gehören, gebührt der weltlichen Macht mehr Gehorsam als der geistlichen.*[14] Es spricht vieles dafür, daß diese „dualistische" Haltung mit dem systematischen Ansatz des Thomas im ganzen korrespondiert.

Die Literatur der letzten Jahrzehnte hat *De regno* in der Regel als einen scholastischen Text gewertet und ihn in eine Reihe mit anderen doktrinellen Abhandlungen gestellt, deren Rang in der Qualität ihrer Argumentation und ihrer begrifflichen Überzeugungskraft liegt. Ich gebe drei Beispiele für einen solchen Interpretationsansatz. Ignatius

---

[12] Opera omnia XLII, Rom 1979, 448–471.
[13] *De regno* II.3: *unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti* (466, 130f.).
[14] *Super II Sententiarum*, distinctio 44, expositio textus ad 4.

Eschmann hält unsere Schrift wegen ihrer papalistischen Position für unecht oder mindestens für durch spätere Zusätze und Überarbeitungen verfälscht.[15] Kurt Flasch betrachtet die Abhandlung als eine „kurze Fassung der politischen Theorie" des Thomas mit dem Kernpunkt „der Unterordnung aller weltlichen Macht unter den Papst."[16] James Weisheipl sieht hingegen keinen sachlichen Widerspruch zwischen den anderen thomasischen Schriften und Positionen von *De regno*; es gebe hier in Wirklichkeit gar keine papalistische Doktrin.[17] Allen drei Interpretationen (übrigens auch meiner eigenen von 1990)[18] ist gemeinsam, daß sie unsere Schrift als einen reinen Theorietext lesen und damit deren literarische Gattung verkennen. Denn Thomas hat mit *De regno* etwas anderes im Sinn als einen konventionellen scholastischen Text. Das zeigt – um nur drei Belege zu nennen – der Prolog mit seinem methodischen Hinweis, das zeigt die Auswahl und Verwendung der Autoritäten, das zeigt schließlich auch die adressenspezifische Zuspitzung der einen oder anderen doktrinellen Position.

Im Prolog gibt der Autor seine Absicht bekannt: Er wolle ein Buch über das Königtum, speziell über dessen Ursprung und über die Aufgaben des Königs schreiben – und er wolle dies tun *geleitet von der Autorität der heiligen Schrift, von den Meinungen (dogmata) der Philosophen und von dem Beispiel gepriesener Fürsten.*[19] Lassen wir die Heilige Schrift einmal außer Acht, wenn auch auffällt, daß Thomas das Alte Testament fast fünfmal häufiger bemüht als das Neue und es im wesentlichen narrativ einsetzt. Daß er sich auch von den *dogmata philosophorum* leiten lassen will, wirft ein bezeichnendes Licht auf seine literarische Absicht. Wer sind die Philosophen von *De regno*? Es sind nicht die als solche oder als *philosophantes* bezeichneten Autoren etwa der *Summa philosophiae*. Diese anonyme Schrift, eine Art scholastischer Koine der sechziger und siebziger Jahre des 13. Jahrhunderts, spricht von Philosophie und Philosophen bereits in dem klaren Bewußtsein

---

[15] Ignatius Theodore Eschmann, St. Thomas on the Two Powers, in: *Mediaeval Studies* 20 (1958), 177–205.

[16] Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli*, Stuttgart 1986, 332f.

[17] James Weisheipl, *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, Graz – Wien – Köln 1980 (amerikanische Ausgabe New York, 1974), 181.

[18] Georg Wieland, Die Rezeption der aristotelischen „Politik" und die Entwicklung des Staatsgedankens im späten Mittelalter: Am Beispiel des Thomas von Aquin und des Marsilius von Padua, in Erhard Mock/Georg Wieland: *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Frankfurt 1990, 67–81.

[19] *De regno*, Prologus (449, 5–7).

ihrer Differenz zu Theologen und Theologie.[20] Genau das, was auch Thomas sonst in der Regel deutlich unterscheidet, tut er hier gerade nicht. In *De regno* stehen Augustinus und Aristoteles oder Cicero und Gregor der Große gleichartig und gleichberechtigt nebeneinander. Philosophie bedeutet hier also gerade nicht eine von der Theologie abgegrenzte wissenschaftliche Formation zur rationalen Erklärung der Welt, sondern so etwas wie den Inbegriff der von der Tradition bereitgestellten Lebensweisheit, wie wir es von Texten des Typs *Moralium dogma philosophorum*[21] aus dem 12. Jahrhundert gut kennen. Es handelt sich hier folglich um einen Bildungs- und nicht um einen Schulbegriff von Philosophie und Philosophen, deren *dogmata* deshalb auch nicht als Prinzipien eines logischen Ableitungsprozesses, sondern eher als Material der Anschauung und Erbauung dienen.

Ein besonders schönes Beispiel für den Erbauungsduktus unserer Schrift bietet das zehnte mit 190 Zeilen umfangreichste Kapitel des ersten Buches, das die Nachteile der Tyrannis beschreibt. Der Tyrann ist – im Unterschied zum gerechten König – weder freundschaftsfähig noch kann er mit einer langen Herrschaft oder auch nur mit ökonomischem Erfolg rechnen; von der göttlichen Mißbilligung einer solchen Herrschaftsform und der sie tragenden moralischen Mängel einmal ganz zu schweigen. Um das alles zu belegen, bemüht Thomas die Erzählung des Valerius Maximus über Dionysius, den Tyrannen von Syrakus, und die beiden Freunde Damon und Pythias, zieht er Suetons Berichte über Caesar und Augustus und des Aristoteles Nachrichten über die Kurzlebigkeit von Oligarchien und Tyrannenherrschaften heran, und greift nicht zuletzt auf die negative Beurteilung von Tyrannen im Alten Testament zurück. Methodisch arbeitet er hier vor allem mit drei Typen von Belegen, dem *exemplum*,[22] der Plausibilität[23] und der Lebenserfahrung.[24]

---

[20] Der Text dieser anonymen Grosseteste zugeschriebenen Abhandlung ist ediert von Ludwig Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, Münster 1912, 275–643. Eine immer noch lesenswerte Deutung der Schrift bei Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, 265–274.

[21] *Das Moralium dogma philosophorum des Guillaume de Conches*, Herausgeber John Holmberg, Uppsala 1929. Zu diesem Literaturtypus auch Georg Wieland, *Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981, 9–13, 131–140, 229–233.

[22] *De regno* I.10: *hoc etiam non minus exemplis quam rationibus apparet* (462, 120f. und auch sonst häufig).

[23] *De regno* I.10: *hoc etiam manifeste patet* (462, 98f. und 132f.).

[24] *De regno* I.10: *experimento etiam apparet* (462, 155).

Dieses methodische Instrumentarium lässt Schlüsse auf den Adressaten zu. Thomas scheint niemanden mit einer modernen universitären Ausbildung im Auge zu haben, sondern eher jemanden mit einer traditionellen literarisch rhetorischen Bildung; jemanden zudem, von dem Lebenserfahrung erwartet oder dem sie prinzipiell zugemutet oder zugetraut wird. Der Erbauungsduktus von *De regno* hat schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Vermutung genährt, daß dieser Text sich an einen jugendlichen Empfänger richte. Wenn dessen Jugendlichkeit als entscheidendes Kriterium gelten könnte, kann nach historischer Lage der Dinge nur Hugo II von Lusignan, der 1267 als Fünfzehnjähriger starb, als Adressat der Schrift in Frage kommen.[25] Ich kann das Problem hier nicht lösen. Dennoch möchte ich vorschlagen, auch die doktrinellen Schwierigkeiten dieser Abhandlung, also ihr auffälliges Plädoyer für die Monarchie einerseits und den Papalismus andererseits, ihrem erbaulich rhetorischen Charakter und auch der historischen Adressatensituation auf Zypern zuzuschreiben.

Ein solcher Vorschlag unterstellt, daß Thomas in der Lage war, sich über die Regeln und Gegebenheiten seiner eigenen wissenschaftlich scholastischen Lebenswelt hinaus auch andere Lebens- und Kulturbereiche hermeneutisch zu erschließen und verstehend anzueignen. Schon seine Stellungnahme zur toskanischen Zinspraxis kann als Beleg für diese Fähigkeit gelten. Und *De regno* zeigt darüber hinaus auch seine rhetorische und stilistische Anpassungsfähigkeit an nichtscholastische Bildungskontexte. Es bleibt jedoch die Frage, ob diese Schrift ebenso wie etwa das Zinsgutachten die Qualität von Politikberatung hat. Eine solche Beratung zielt – wie mehrfach betont – auf die konkrete Regelung und Ausgestaltung des politischen Handelns. Das trifft auch auf *De regno* zu, welches in seinem ersten Buch die Vorzüge der Monarchie und die Mängel und Nachteile der Tyrannis darlegt und im zweiten die Aufgaben des (gerechten, nichttyrannischen) Königs beschreibt. Daß sich Thomas bei diesen Darlegungen und Beschreibungen auf einer moralischen, pädagogischen und religiösen Sprach- und Argumentationsebene bewegt, indem er zum Beispiel dem Tyrannen für das jenseitige Leben schwerste Strafen in Aussicht stellt, zeigt deutlich die unmittelbare Zielrichtung des Textes: die sittliche Qualität des königlichen Amtsinhabers. Doch durch sie hindurch und über sie hinaus geht es Thomas auch immer um dessen

[25] Zur Frage des Adressaten gibt das Vorwort von Dondaine, dem Editor von *De regno* (Préface, § 2:, Destinaire et date, 424f.), die erforderliche Auskunft.

Amtsführung und damit auch um die Ausgestaltung des politischen Handlungsfeldes, für das er am Ende seiner Abhandlung – vor allem im Anschluss an Vitruv – ganz konkret ökologische und klimatische Hinweise unterbreitet.

Wer immer der Adressat von *De regno* gewesen sein mag, es war in jedem Fall ein herrschender Fürst mit politischen Gestaltungsmöglichkeiten. Anders steht es mit dem kleinen, fünf Kapitel umfassenden Traktat *De sortibus*,[26] den Thomas auf Bitten seines Freundes, des päpstlichen Kaplans, Jakob von Tonengo, in den akademischen Sommerferien 1270 oder 1271 in Paris verfaßte.[27] Es gibt eine interessante Vermutung darüber, aus welchem Anlaß diese Anfrage über den Losentscheid und seine Erlaubtheit erfolgt sein könnte. 1268 war der Bischof von Vercelli gestorben; die zwei Parteien des wahlberechtigten Kapitels konnten sich nicht auf einen gemeinsamen Kandidaten einigen und wählten also zwei (einer von ihnen der Freund des Thomas, Jakob von Tonengo). Wegen der langen Vakanz des päpstlichen Stuhls (bis September 1271) blieb die Sache unerledigt. Ließ sie sich etwa durch Losentscheid regeln? Thomas jedenfalls nahm die Bitte seines Freundes auf – auch hier nicht ohne den üblichen professoralen Hinweis auf Vielbeschäftigung[28] –, nahm sie ernst und schrieb ein gründliches Gutachten, das allerdings mit einem negativen Votum endete: Bei kirchlichen Würdenträgern sei unbedingt auf Eintracht bei der Wahl zu achten und ein Losverfahren, das natürlich Zwietracht zur Voraussetzung hat, daher nicht erlaubt.

Das einschlägige Interesse an diesem Text liegt nicht primär in dessen politikberatender Qualifikation begründet. Thomas formuliert gegen Ende[29] zwar konkrete Handlungsempfehlungen, eben das Verbot eines Losentscheids bei der Wahl kirchlicher Würdenträger oder die Erlaubtheit eines solchen Verfahrens bei der Wahl weltlicher Herrscher, wenn anders Spaltungen im Volk nicht vermieden werden können. Ohne Zweifel eine Art der Beratung zur konkreten Ausgestaltung des politischen Handlungsfeldes! Doch das eigentliche Interesse an diesem

[26] *De sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo*, Opera omnia XLIII, Rom 1976, 229–238.
[27] Dazu wiederum das Vorwort von *De sortibus*, 207f. Auskunft.
[28] *De sortibus*, Prologus: *intermissis paulisper occupationum mearum studiis* (229, 7f.).
[29] *De sortibus* V: *In quo ostenditur utrum sortibus liceat uti* (236ff.).

Gutachten liegt in dessen Versuch begründet, menschliches Handeln im emphatischen Sinne des Wortes, also das von vernünftiger Überlegung und freier Entscheidung geleitete Leben des Menschen, aus dem Kontext von Zufall, Kontingenz, kosmischer Ordnung und göttlicher Vorsehung heraus zu verstehen. Ein genuines Stück praktischer Philosophie, eingebettet in einen Zusammenhang, dem Thomas bei seinen einschlägigen systematischen Reflexionen keine besondere Aufmerksamkeit schenkt.

Der Aquinate beginnt seine Überlegungen mit der Frage nach dem systematischen Ort des Losverfahrens und kommt zu folgendem Ergebnis: Es findet Anwendung bei Ereignissen oder in Situationen mit folgenden Merkmalen: Es müssen Lagen sein, die unterhalb des notwendigen oder auch nur üblichen Gangs der Natur liegen, sie müssen uns real betreffen und sich nicht hinten weit in der Türkei, Thomas spricht von Indien, abspielen, und sie müssen unsere rationale Kraft und gestalterische Kompetenz übersteigen.[30] Losverfahren haben im wesentlichen drei Zielbestimmungen: Sie dienen entweder der Verteilung von Ressourcen materieller oder sozialer Art (*sors divisoria*) oder der Entscheidung über Handlungen oder Handlungsmodalitäten (*sors consultatoria*) oder schließlich der Einsicht in künftige Ereignisse (*sors divinatoria*).[31] Es folgt eine detaillierte und ganz wertneutrale Inventarisierung verschiedener Losanwendungsarten, darunter zum Beispiel die Chiromantie, die Geomantie oder die im Mittelalter kaum bekannte Spatulamantie. Ich kann aber nicht beurteilen, ob Thomas bei seiner Aufzählung Vollständigkeit beansprucht und wenn ja, ob er sie erreicht hat.[32]

Nach der Phänomenbeschreibung beginnt die Interpretation. Sie steht unter der leitenden Frage nach der Wirksamkeit (*virtus*) des Losverfahrens.[33] Davon kann natürlich nur die Rede sein, wenn man die menschlichen Angelegenheiten von höheren Mächten gelenkt oder beeinflusst denkt. Denn Lose sind ja Zeichen eines solchen Einflusses.

---

[30] *De sortibus* I: *relinquitur igitur quod homines sorte aliquid inquirunt in rebus humanis aliqualiter ad se pertinentibus, que per propriam prudentiam non possunt cognoscere nec ad effectum perducere* (229, 50–54).

[31] *De sortibus* II: *In quo ostenditur ad quem finem sortes ordinentur* (230).

[32] *De sortibus* III: *In quo ostenditur quis sit modus inquirendi per sortes* (230–232).

[33] *De sortibus* IV: *In quo ostenditur unde sit sortium virtus* (232–236).

Wer hingegen die menschliche Welt ausschließlich in der Hand und Verantwortung des Menschen sieht, muß den Losentscheid grundsätzlich ablehnen und kann bestenfalls die *sors divisoria* als Zufallshilfe in einer sonst ausweglosen Verteilungslage, wie etwa der in Vercelli, nicht aber als Ausdruck des Wirkens einer höheren Macht akzeptieren. Thomas lehnt diese Position, die Augustin in *De civitate dei* Cicero zugeschrieben hatte, ebenso ab, wie den in seiner Zeit nicht unbekannten kosmischen Nezessitarismus, weil ihm als Theologen die umfassende Wirksamkeit Gottes und die Freiheit des Menschen am Herzen liegt. Er beschreibt den Zusammenhang von göttlicher Vorsehung und menschlicher Handlungsfreiheit als ein Zusammenspiel zweier Ereignisketten, das dem weltlichen Beobachter als ein akzidentelles Aufeinandertreffen erscheinen muß: Ein Wanderer etwa geht zu einem Gasthaus, stößt auf dem Weg dorthin an einen Stein und verletzt sich. Die Verletzung verhält sich akzidentell zur eigentlichen Absicht des Wanderers. Nun kann man aber den Stein auf dem Weg als Element einer zweiten Ereigniskette begreifen, die aus einer anderen (höheren) Perspektive ihren eigenen Sinn hat. So läßt sich nach thomasischer Deutung das Wirken Gottes in der Welt in etwa (und von mir ein wenig vereinfacht) charakterisieren.

Welche Konsequenzen zieht Thomas aus der umfassenden Wirksamkeit Gottes einerseits und aus der Teilwirksamkeit der Gestirne allerdings allein auf die körperliche Welt andererseits für die Erlaubtheit von Losentscheiden? Er hält grundsätzlich alle Verfahren für erlaubt, bei denen man nach dem Wirkzusammenhang von Gestirnen und körperlichen Ereignissen auf der Erde fragt, zum Beispiel einen Astrologen danach, ob der kommende Sommer feucht oder trocken wird; ja mehr noch: Überall dort, wo man sinnvollerweise einen sicheren Ursachenzusammenhang zugrundelegen darf, stellen Losentscheide keinen Aberglauben dar. Das gilt auch für die Befragung des göttlichen Willens und Urteils, allerdings doch mit erheblichen Einschränkungen, zu denen auch die Wahl kirchlicher Würdenträger gehört. Hier sei ein Losverfahren deshalb nicht erlaubt, weil man sich ganz und gar dem auf Eintracht zielenden Wirken des Heiligen Geistes überlassen müsse. Thomas hat, wie man sieht, die Anfrage seines Freundes gründlich beantwortet. Dabei erweist sich – im Unterschied zu anderen Gutachten – die konkrete Handlungsempfehlung (kein Losentscheid bei Bischofswahlen) nur als das Nebenprodukt einer tiefer und weiter gehenden Reflexion über das menschliche Handeln unter den Bedingungen kosmischer und göttlicher Wirksamkeit.

Als Politikberatung im engeren und eigentlichen Sinne kann man den Brief des Thomas an die *Herzogin von Brabant*[34] ansehen. Vor über zwanzig Jahren hat Leonard Boyle[35] mindestens plausibel gemacht, dass es sich bei der Adressatin dieses Schreibens um Margerita von Konstantinopel, die Tochter Balduins I., des Grafen von Flandern und Hennegau und ersten lateinischen Kaisers von Konstantinopel, handle. Sie war 33 Jahre lang (1245–1278) Gräfin von Flandern. Anfang der siebziger Jahre wandte sie sich an drei Pariser Theologen, den Franziskaner Johannes Peckham, den Dominikaner Thomas von Aquin und einen juristisch erfahrenen Säkularkleriker (vielleicht Gerhard von Abbeville), mit der Bitte, ihr auf konkrete Fragen der Flanderschen Steuer-, Abgaben- und Ämterpolitik Antworten zu geben. Wir kennen den Anlaß nicht, der eine betagte Fürstin mit 25jähriger Herrschaftserfahrung zu diesem Schritt bewogen hat. Die Antwort des Thomas läßt lediglich gewisse Schlüsse auf die Gewissenhaftigkeit und politische Besorgtheit Margeritas zu.[36] Doch eine solche Aussage bleibt insofern trivial, als ein gewissenloser und unbesorgter Fürst sich wohl nicht bei drei Theologen um ein Gutachten bemüht hätte.

Der Brief des Thomas folgt in seiner Anlage den acht von der Gräfin vorgelegten Fragen. Einleitung und Schluß zeigen deutlicher als die anderen Gutachten das Widerstreben des Autors, sich mit derartigen Fragen zu befassen. Er verweist auf seine Lehrverpflichtungen und auch auf seine mangelnde Kompetenz und rät der Empfängerin am Ende des Schreibens ausdrücklich, doch eher dem Urteil von wirklich Erfahrenen als seinem eigenen zu folgen.[37] Diese widerstrebende Haltung findet – so nicht nur mein Eindruck[38] – ihren Niederschlag in den Antworten. Thomas gibt sich – ganz im Unterschied zu dem gründlichen Traktat *De sortibus*, der vielleicht im gleichen Jahr verfasst worden ist – keine große Mühe. Er entwickelt keine originellen Positionen und liefert keine überzeugenden Begründungen, sondern rekurriert gerade an wichtigen Stellen auf Grundsätze des

[34] *Epistola ad ducissam Brabantiae*, Opera omnia XLII, Rom 1979, 375–378.

[35] Leonard Eugen Boyle, Thomas Aquinas and the Duchess of Brabant, in: *Proceedings of the PMR Conference* 8 (1983), 23–35.

[36] Zum Beispiel *Epistola*, 375, 4 oder 42.

[37] *Epistola: in quibus vobis non sic meam sententiam ingero quin magis suadeam peritorum sententiam magis esse tenendam* (378, 254ff.).

[38] Torrell, *Magister Thomas*, 234.

Kirchenrechts oder auf das Gewohnheitsrecht. Dies gilt zum Beispiel gleich für die Antwort auf die erste Frage, ob es erlaubt sei, von jüdischen Untertanen Abgaben zu verlangen. Thomas verweist dazu auf zwei kirchenrechtliche Grundsätze, die miteinander kombiniert den Tenor seiner Antwort bestimmen: Die Juden seien zwar durch ihre Schuld zu ewiger Knechtschaft verurteilt und die Landesherren daher berechtigt, sich ihren Besitz zueigen zu machen, doch das dürfe nur maßvoll und unter Bewahrung zweier Gesichtspunkte geschehen: dem Erhalt der lebensnotwendigen Grundlagen und der Rücksichtnahme auf bislang übliche Belastungen.[39]

Das eigentliche Problem Margeritas scheint jedoch nicht die allgemeine Frage nach der Erlaubtheit von Steuern und Abgaben gewesen zu sein. Dazu gibt Thomas später – im Zusammenhang mit der sechsten Frage – eine überzeugend begründete Antwort: Steuern auch von christlichen Untertanen seien erlaubt, wenn die Fürsten selbst nicht über genügend Einkünfte verfügten und die Abgaben dem allgemeinen Nutzen des Volkes und nicht den privaten Neigungen der Herrscher dienten.[40] Die Schwierigkeit liegt jedoch nicht hier, sondern in der spezifischen Situation der Juden. Da sie – wenigstens in Flandern – anscheinend nur über Zinseinkünfte verfügen, läuft die zuvor von Thomas eingeschärfte Empfehlung, sie maßvoll zu behandeln, ins Leere. Denn solche Einkünfte sind nach geltender Rechtsauffassung nicht nur nicht erlaubt, sondern sie sind auch vollständig an die rechtmäßigen Eigentümer zurückzuzahlen oder – falls das nicht mehr möglich sein sollte – für gute Zwecke zu verwenden. Wovon sollen die Juden Flanderns dann aber leben und – für die Fürstin noch wichtiger – mit welchen Abgaben oder Geldstrafen kann man sie belegen, wenn sie das Geld oder andere Einkünfte, die ihnen nie gehörten, in jedem Fall zurückzugeben haben und so mittellos dastehen? Ich vermute, daß hier das eigentliche Problem Margeritas liegt. Als religiös und kirchlich denkende Frau akzeptiert sie das Zinsverbot mit seinen Konsequenzen, als Fürstin sieht sie mögliche und in Flandern vielleicht gar reichlich sprudelnde Geldquellen versiegen. Dies scheint mir der Kontext für den Satz des Gutachtens zu sein: *Wenn es heißt, die Fürsten der Erde werden deshalb geschädigt* (also wegen des Zinsverbots und der damit verbundenen

[39] *Epistola*, 375, 23–28.
[40] *Epistola*, 377, 193–201.

Rückzahlungspflicht unrechtmäßig eingenommener Zinsen), *haben sie sich den Schaden wegen ihrer Nachlässigkeit selbst zuzuschreiben.*[41] Thomas verbindet diesen Tadel mit der zwar allgemein gehaltenen, aber natürlich auch an seine Adressatin gerichteten Empfehlung, die Juden zu einer Arbeit zu zwingen, mit der sie sich ihren Lebensunterhalt rechtmäßig verdienen können, wie dies in Teilen Italiens geschehe.

Wie wenig Thomas der Fürstin und Gönnerin seines Ordens nach dem Munde redet, zeigt auch seine Antwort auf die fünfte Frage: Ist es Fürsten erlaubt, Ämter zu verkaufen oder sie den Amtsinhabern leihweise gegen eine Gebühr zur Verfügung zu stellen, bis die Amtseinkünfte einen Kauf ermöglichen? Da es sich ausschließlich um weltliche Ämter handelt, hält Thomas ihren Verkauf zwar prinzipiell dann für erlaubt, wenn die Käufer die notwendige Kompetenz für das Amt mitzubringen scheinen und der Kaufpreis nicht so hoch angesetzt wird, daß eine kompensatorische Amtsführung die Untergebenen belasten müsste. Doch er plädiert für eine Ämtervergabe an die Besten und Geeignetsten mit dem utilitaristischen Argument, daß deren fachliche Qualität und ihr Fleiß auf die Dauer und aufs Ganze gesehen mehr zum Wohlstand des Fürsten und der Untertanen beitragen dürften als jeder Ämterverkauf.[42] Bei der Gebührenpraxis sieht Thomas die Gefahr des Zinswuchers und empfiehlt ein Verfahren, das diese Gefahr eindeutig ausschließt.

Der Brief an die Gräfin von Flandern zeigt zwar einen widerstrebenden und an den Finanznöten der Fürstin nicht sonderlich interessierten Thomas, dennoch nimmt er seine Aufgabe als Gutachter auch in diesem Fall ernst genug, um Vorschläge zu unterbreiten, die sowohl die politische Praxis in Flandern, die geltende Rechtslage und moralische Prinzipien als auch Opportunitätsgesichtspunkte in Anschlag bringen. Er spart nicht mit Tadel und ungewöhnlichen Empfehlungen, bewegt sich aber im Ganzen auf einer eher konventionellen Linie. Das gilt auch und insbesondere für seine die Juden betreffenden Antworten. In ihnen finden sich die üblichen Urteile und Vorurteile seiner Zeit ebenso wieder, wie auch in seinen theoretischen Texten, die ohne Umschweife und Bedenken von der Unvollkommenheit des alten Gesetzes auf die moralische Unvollkommenheit der diesem Gesetz Unterworfenen schließen.[43] Systematisch bleibt Thomas mit

---

[41] *Epistola*, 376, 81ff.

[42] *Epistola*, 377, 149–155.

[43] Zum Beispiel *I–II 99,6: legi veteri conveniebat ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.*

einer derartigen Argumentationsstrategie hinter den Möglichkeiten zurück, die zum Beispiel seine Lehre vom natürlichen Gesetz ihm prinzipiell eröffnet.[44] Danach wäre es jedenfalls im Ansatz möglich, moralische Qualitäten eines Menschen von seiner Religionszugehörigkeit zu lösen, also auch Juden als edle Menschen anzusehen. Andererseits empfiehlt er auch, sie zu schonen und ihre Zinspraxis so zu behandeln wie die aller anderen Zinsnehmer auch.

Vergleicht man diesen Brief mit den anderen hier vorgestellten Gutachten, so zeigt sich eine auffallende Gemeinsamkeit. Thomas bemüht sich überall um eine genaue Erfassung der konkreten politischen, sozialen oder ökonomischen Situation und passt seine Antworten dieser Lage so an, daß sie wirkliche Handlungsanleitungen darstellen und damit als Beispiele für Politikberatung gelten können. Mit der in diesen kleinen Beratungstexten geübten Praxis folgt Thomas im übrigen selbst einer in seiner praktischen Philosophie theoretisch grundgelegten Maxime: Je allgemeiner die Handlungsprinzipien sind, desto mehr bedürfen sie zu ihrer Anwendung der konkreten Anschauung und Erfahrung. Die menschlichen Gesetze, die das politische Leben konkret regeln, lassen sich nicht einfach aus den obersten Prinzipien ableiten, sondern gewinnen ihre Plausibilität und Akzeptanz mindestens ebenso sehr aus der geschichtlich gewordenen Praxis der ihnen Unterworfenen. Insofern bleibt die Politikberatung des Thomas von Aquin durchaus im Rahmen seiner praktischen Philosophie.

[44] I–II 91,2 und 94. Dazu Wolfgang Kluxen, *Lex naturalis bei Thomas von Aquin*, (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge G 378), Wiesbaden 2001.

This page intentionally left blank

DIE ANWENDUNG VON KAUSALITÄTSTHEORIEN IM POLITISCHEN DENKEN VON THOMAS VON AQUIN UND AEGIDIUS ROMANUS[1]

Francisco Bertelloni*

Zwei Phänomene erklären die Häufung von politischen Traktaten, die sich seit der Mitte des 13. Jahrhunderts feststellen lässt: die institutionelle Festigung der Universität und die Rezeption bis dahin unbekannter philosophischer Texte in der Hauptsache, aber nicht ausschließlich, aristotelischer Texte.[2] Diese politischen Traktate sind neuartig: indem sie auf die nun im Universitätsmilieu zirkulierenden philosophischen Texte zurückgreifen, überwinden sie den erzählenden Charakter der alten politischen Literatur und erringen eine solide Struktur. Die Analyse dieser Traktate zeigt, daß sich hinter ihrer Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt die Anwendung verschiedener Kausalitätsmodelle verbirgt. Obwohl diese Anwendung nicht immer explizit zur Sprache kommt, lassen sich zwei Kennzeichen hervorheben: 1. die Bevorzugung eines bestimmten Kausalitätsmodells im Hinblick auf die jeweils angestrebte Lösung der in diesen Texten diskutierten Frage; 2. eine Korrespondenz zwischen dem Kausalitätsmodell, das jeder Traktat zur Lösung der entscheidenden Argumentationsschritte verwendet, und der Lösung, die jeweils für die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Gewalten angeboten wird. Meine Absicht ist es, zwei Fälle einer solchen Anwendung zu zeigen. Zwei Hinweise dienen zum Verständnis des Problems.

Der erste betrifft die Probleme, die sich daraus ergeben, daß die politische Theorie Begriffe verwendet, die der Metaphysik entstammen. Aristoteles legt die unterschiedliche Natur der Politik und Metaphysik zu Grunde und macht Politik unabhängig von Metaphysik.

---

* Professor für Mittelalterliche Philosophie an der Universität von Buenos Aires

[1] Diese Arbeit wurde durchgeführt mit Unterstützung der Fundación Antorchas.

[2] Bernard Dod, Aristoteles latinus, in: Norman Kretzmann/Anthony Kenny/Jan Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 45–79; Charles Lohr, The medieval interpretation of Aristotle, ebda., 80–98.

Doch seine Politik benutzt metaphysische Kategorien. Auch die politische Theorie seit der Mitte des 13. Jahrhunderts schöpfte ihre Begriffe zum Teil aus der aristotelischen Philosophie. Manfred Riedel hat gezeigt, welche Probleme diese Übertragung von nichtpolitischen Begriffen auf die politische Theorie mit sich bringt, da die Bildung der Begriffe, die natürlichen Wesen entsprechen, nicht gleichzusetzen ist mit der Begriffsbildung im Bereich der Politik.[3] Der zweite Hinweis betrifft die Definition von Kausalität. Obwohl diese Definition als Aufgabe der Philosophie anzusehen ist, war sich schon Aristoteles bewusst, welche Probleme sie einschließt; denn er unterschied vier Ursachen (*Met.* IV, 2 1013[a] 18f.), unterließ es aber zu erklären, was unter einer Ursache im allgemeinen zu verstehen sei. Ich halte mich hier an folgende Auffassung von Ursache, als dem Vermögen eines Wesens, auf ein anderes derart einzuwirken, daß sich zwischen beiden ein Verhältnis ergibt, in dem das Verursachte sich in einer gewissen Abhängigkeit vom Verursachenden befindet. Diese Abhängigkeit setzt voraus, daß in das Verhältnis zwei Elemente eingehen. Bei der Übertragung dieses Verhältnisses auf die politische Theorie ergibt sich auch ein Verhältnis zweier politischer Gewalten.

Die Aufnahme des Kausalitätsmodells in die politische Theorie und ihre Umwandlung in eine Theorie über zwei in kausalem Zusammenhang stehende Gewalten erklärt sich aus einem kirchen- und einem philosophiegeschichtlichen Umstand. Bei dem ersteren handelt es sich um den Brief des Papstes Gelasius I. an den Kaiser Anastasius I. im Jahr 494.[4] Gelasius vertritt, zum ersten Mal im politischen Diskurs, die Trennung von *sacerdotium* und *regnum* und die Überordnung des *sacerdotium* über das *regnum*, gegründet auf dem Vorrang der priesterlichen Funktion. Auf die Frage, ob Gelasius den von ihm herbeigeführten Bruch in der Einheit der römischen Gewalt als Asymmetrie oder als Kooperation auffasste,[5] soll hier nicht eingegangen werden. Wichtig ist die spätere Entwicklung des Problems. Gewiß kann die Geschichte des Verhältnisses zwischen *regnum* und

---

[3] Manfred Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt 1975, 63ff.

[4] *Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem* (Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen, 1924, 85).

[5] Jeannine Quillet, *Les clefs du pouvoir au moyen âge*, Paris, 1972, 13ff.; dies., Pouvoir temporel et pouvoir spirituel aux XIV[e] et XV[e] siècles. Complémentarité ou conflit?, in: *Revista da Facultade de Ciências sociais e humanas* I (1994), 43ff.

sacerdotium von der Zeit des Gelasius bis zum 13. Jahhundert nicht als einheitlich dargestellt werden. Tatsache ist aber, daß seit Gelasius 1. beide Gewalten als verschiedene aufgefasst wurden, 2. das Mittelalter das Verhältnis zwischen ihnen als ein ungleiches verstand, und 3. eine reiche Literatur entstand, welche die Ungleichheit als Abhängigkeit der weltlichen von der geistlichen Gewalt thematisiert. Francis Dvornik hat gezeigt, daß die Lehre des Gelasius für das Mittelalter die *neue* politische Theorie vom Vorrang der geistlichen vor der weltlichen Gewalt hervorbrachte.[6] Davon ausgehend wurde das Verhältnis der Gewalten durch mehrere Mittel formuliert. Oft kamen die Allegorien von Sonne und Mond oder von den zwei Schwertern zur Anwendung. Auch Organismusvergleiche wurden entworfen, die den politischen mit dem menschlichen Körper verglichen und dem *sacerdotium* die Seele, den restlichen Teilen des politischen Körpers verschiedene Körperteile entsprechen ließen. Selbst der Geschichte wurde zugemutet, auf das Verhältnis der Gewalten eine Antwort zu finden: die *donatio Constantini* sollte die Abhängigkeit des Kaiserreichs vom Papsttum durch eine Schenkung der kaiserlichen Gewalt zugunsten des Papstes Silvester I. beweisen. Dazu kamen Versuche von Kanonisten und Juristen sowie Bibelauslegungen, die das Verhältnis theologisch deuteten. All diese Ansätze entbehrten noch einer philosophischen Begriffsbildung. Diese trat erst unter dem Einfluss der neuen Texte in Erscheinung, die auf die politische Reflexion angewendet wurden. Die politische Theorie als philosophischer Diskurs über das Verhältnis der zwei Gewalten entstand demnach aus dem Zusammentreffen des geschichtlichen Umstandes der Dualität von geistlicher und weltlicher Gewalt, welche sich bis auf Gelasius zurückverfolgen lässt, und des philosophiegeschichtlichen Umstandes der Rezeption philosophischer Texte, im Anschluß an welche jene Dualität unter Anwendung der Kausalitätsmodelle verarbeitet wurde.

Obgleich bis ins 13. Jahrhundert die politische Reflexion nur gering von der Philosophie beeinflusst worden war, hatte sie ein philosophisch relevantes Thema erzeugt: die *funktionale* Auffassung beider Gewalten. Die Bedeutung derselben lag darin, daß sie eine wenn auch noch unentwickelte funktionale Teleologie in sich barg; denn sie begründete die geistliche Gewalt im Hinblick auf die Funktion, den Menschen seinem Endziel, d.h. seiner ewigen Glückseligkeit,

---

[6] Francis Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964, 52.

zuzuführen. Die politische Reflexion wies der weltlichen Gewalt dieselbe Funktion zu, wenngleich in subsidiärer Rolle in Bezug auf die geistliche Gewalt. Die weltliche Gewalt wurde als ministeriale Gewalt gedeutet, die von der geistlichen Gewalt den weltlichen Herrschern anvertraut wurde, damit diese durch Erfüllung einer bestimmten, im Rahmen der Kirche auszuübenden Funktion beitrügen, die Ziele jener zu verwirklichen.[7] Gegen Ende des 7. Jahrhunderts lieferte Isidor von Sevilla die kanonische Fassung dieser Auffassung der weltlichen Gewalt, indem er nicht nur diese als innerhalb der Kirche existierend darstellte, sondern ihre Funktion darauf einschränkte, diejenigen Aufgaben zu erfüllen, welche nicht vom Priestertum durch das Wort bewältigt werden könnten.[8] Die teleologischen Elemente, die in dieser funktionalen Auffassung angelegt waren, ermöglichten eine Kontinuität zwischen der alten politischen Reflexion und der neuen politischen Theorie. Diese entstand aus der philosophischen Umformulierung des alten Funktionalismus unter Anwendung der Teleologie aus *Ethica Nicomachea* X, die 1245 vollständig bekannt wurde. Diese Teleologie wurde zum Instrument einer verstärkt theoretischen Deutung der funktionalen Auffassung von der politischen Gewalt. Die Kontinuität zwischen den Diskursen war allerdings keineswegs homogen; sie nahm verschiedene Gestalten an. Jede von ihnen entsprang einer bestimmten Interpretation der aristotelischen Texte. Es erweist sich, daß es die Rezeption dieser Texte war, die zur gleichen Zeit verschiedene und zum Teil einander widersprechende Wirkungen im Bereich der politischen Theorie zeitigte. Einige Autoren verwandten das in *Ethica Nicomachea* X angesprochene letzte Endziel des Menschen als Mittel zur theoretischen Formulierung für das christlich-übernatürliche Endziel des Menschen. Die Folge einer solchen Verwendung war, daß die überkommene Funktion der geistlichen Gewalt, den Menschen seiner ewigen Glückseligkeit zuzuführen, nun in aristotelisch-teleologische Begriffe gefasst wurde. Diese Anwendung der *Ethica Nicomachea* zur Umformulierung des alten theokratischen Funktionalismus brachte es auch mit sich, daß der welt-

---

[7] Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London 1955, 12f.

[8] *Principes seculi nonnumquam intra ecclesiam potestatis adepte culmina tenent, ut per eamdem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Ceterum, intra ecclesiam, potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non prevalet sacerdos efficere per doctrine sermonem, potestas hoc imperet per discipline terrorem . . .* (*Sententiae*, III, 51, in: Migne, PL, LXXXVIII, 723f.).

lichen Gewalt eine untergeordnete, von dem ekklesiologischen Funktionalismus der geistlichen Gewalt abhängige Funktion angewiesen wurde. So wurde die Funktion der weltlichen Gewalt deren Aufgabe, den Menschen seinem letzten zeitlichen Ziel zuzuführen, in Analogie zur zeitlichen Natur dieser Gewalt stand, zu einem vorhergehenden, den letzten Zielen der geistlichen Gewalt untergeordneten Mittel. Im Gegensatz zu solchen Deutungen stehen Umformulierungen des Funktionalismus, die auf einer naturphilosophischen Auslegung der *Ethica Nicomachea* X fußten. Dieser Auslegung entsprang ein ausgeprägter Naturalismus, der es erlaubte, das natürliche Ziel der weltlichen Gewalt und das übernatürliche Ziel der geistlichen Gewalt auseinander zu halten und dementsprechend eine Trennung zwischen beiden Gewalten einzuführen. In diesem Fall wurde also die *potestas temporalis* durch eine funktionale Interpretation in naturalistischen Begriffen erklärt und als unabhängig von der *potestas spiritualis* aufgefasst, die auf das übernatürliche Ziel der ewigen Glückseligkeit hinführen sollte. Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts strukturierte sich der Themenbereich der politischen Theorie als Resultat des Zusammenlaufens von drei in solider Begrifflichkeit verarbeiteten Themen: 1. das mittelalterliche Thema der zwei Gewalten mit jeweils bestimmten Funktionen; 2. der aus der *Ethica Nicomachea* X stammende Gedanke von dem Endziel des Menschen, das jedoch aufgelöst wurde in zwei Endziele, ein natürliches und ein übernatürliches; 3. das politische Thema, das die beiden vorigen verband, demzufolge jede der Gewalten die Funktion hatte, den Menschen einem seiner Natur entsprechenden Ziel zuzuführen. Auf diese Weise vermochte der Aristotelismus, eine Kontinuität zwischen den alten und den neuen Themen des politischen Denkens herzustellen. Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts wurde die ethische Frage ausgetragen, ob der Mensch nur ein natürliches oder nur ein übernatürliches Endziel habe, oder sowohl das eine als auch das andere, und in diesem Fall, welches der beiden letztgültiger sei und wie sie zusammenhingen. Die Lebhaftigkeit dieses ethischen Disputs lässt sich einsehen, wenn man bedenkt, daß es dabei um die Entscheidung ging, welche der Gewalten die letztgültigere, übergeordnete sei, und vorzüglich die Aufgabe beanspruchen könne, den Menschen seinem Endziel zuzuführen. Demgemäß nahm die politische Theorie die Form eines Versuchs an, den Konflikt zwischen zwei Gewalten aufzulösen, die sich beide die Funktion zuschrieben, den Menschen zu seinem Endziel zu leiten. Obwohl die verschiedenen Deutungen vom Endziel, zu

denen die diversen Autoren gelangten, sowie der unterschiedliche Stellenwert, den das Endziel in den politischen Theorien besitzt, zu Meinungsverschiedenheiten führten, stimmten doch die meisten Autoren darin überein, daß sie sich das aristotelisch-teleologische Modell vom Endziel des Menschen aneigneten. Doch auch die Kenntnisnahme der *Politica* von Aristoteles ist in ihrer Wichtigkeit nicht zu übersehen. Wenn die Relevanz der *Ethica Nicomachea* darin bestand, daß sie erlaubte, den alten Funktionalismus philosophisch zu formulieren und ein natürliches neben dem übernatürlichen Endziel des Menschen zu setzen, so lag die Bedeutung der *Politica* darin, daß sie den Ansatzpunkt gab für das Verständnis der zwischenmenschlichen Verhältnisse und der Herrschaft nicht als Folge der Sünde, sondern einer natürlichen Tendenz.

Um den aristotelischen Einfluß also kurz zusammenzufassen: zu der teleologischen Ethik des Endzieles des Menschen gesellte sich der politische Naturalismus, nach dessen Auffassung die Menschen sich aufgrund ihrer Natur zu einer Gesellschaft zusammenschließen, ohne jeden Bezug auf die Heilsgeschichte. Natürlich können in den seit der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen Traktaten neben dem aristotelischen Begriffsapparat auch Begriffe nicht aristotelischer Herkunft nachgewiesen werden. Es ist jedoch nicht meine Absicht, hinter den in den verschiedenen Traktaten vorhandenen Begriffen topologisch die Anwendung von Kausalitätsmodellen aufzuspüren oder in einzelnen Fällen die gleichzeitige Inanspruchnahme verschiedener Modelle aufzuzeigen; sondern es sollen nur diejenigen Traktate analysiert werden, die als *emblematisch* gelten können, insofern in ihnen die Anwendung eines einzigen Kausalitätsmodells die ganze innere Struktur und den Inhalt vollständig determiniert und so die Frage des Verhältnisses zwischen beiden Gewalten löst. Zwei Traktate sind für diese Situation repräsentativ: *De Regno* von Thomas von Aquin, der ein aristotelisches Kausalmodell anwendet, und *De ecclesiastica potestate* von Aegidius Romanus, dessen Kausalmodell neuplatonisch ist. Die philosophische Entscheidung für ein spezifisches Kausalmodell bestimmt jeweils verschiedene theoretisch-politische Positionen.

Im Traktat *De regno* behandelt Thomas zwei Themen, den Ursprung des Königtums (*origo regni*) und die Pflicht des Königs (*officium regis*). Er setzt sich zwei Aufgaben: erstens sollen beide Themen durch einen begrifflichen Übergang vom Problem der *origo regni* zu dem

des *officium regis* verknüpft werden; zweitens soll das *officium regis* definiert werden. Das teleologische Kausalmodell kommt bei der Behandlung der zweiten Aufgabe zur Anwendung.

Unter *origo regni* versteht Thomas den Ursprung der Herrschaft. Er versucht, sie rational zu begründen. Dafür bietet er zwei Argumente. Beide bringen eine theoretische Einsicht und eine empirische Gegebenheit zusammen. Die theoretische Einsicht, die in beiden Argumenten vorkommt, leitet sich aus dem Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Natur her. Das Tier wurde von der Natur zur Befriedigung seiner Bedürfnisse mit Verteidigungsmitteln und Instinkten ausgestattet.[9] Der Mensch entbehrt zwar dieser Instrumente, ist dafür aber mit Vernunft[10] und einem Geselligkeitstrieb versehen, der ihn veranlasst, in Gesellschaft zu leben.[11] Die theoretische Ausgangsthese ist also die Gesellschaft und der Gebrauch der Vernunft in der Gesellschaft; beide bilden die Antwort des Menschen auf die Bedürfnisse, die das Tier mit den eigenen Instinkten befriedigt. Das erste Argument entspringt aus der Frage, die aufgeworfen wird von der Spannung zwischen der theoretischen Einsicht, daß die Gesellschaft sich aus dem Geselligkeitstrieb vernünftiger Wesen herleitet, und der empirischen Gegebenheit, daß jedes Mitglied der Gesellschaft von seiner Vernunft einen anderen Gebrauch macht,[12] denn obwohl alle menschlichen Handlungen auf dasselbe Ziel gerichtet sind,[13] suchen die Menschen in Gesellschaft ihr Ziel auf verschiedenen Wegen zu erreichen. Thomas löst die Spannung unter Zuhilfenahme des Ökonomieprinzips: da es das Beste ist, wenn das, was auf ein Ziel gerichtet ist, dieses auf dem kürzesten Wege erreicht,[14] müssen die Menschen zur Erreichung ihres Zieles durch eine Leitung geführt werden,[15] d.h. Herrschaft muss vorhanden sein. Das zweite

---

[9] *Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem* (*De Regno ad regem Cypri*, ed. Hyacinthe-Francois Dondaine [Editio Leonina, 42; im Folgenden DR mit Angabe der Seitenzahl und Zeile], hier: 449, 28–30).

[10] *homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed [. . .] data est ei ratio* (DR 449, 31–3).

[11] *Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens . . .* (DR 449, 25f.).

[12] *Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat* (DR 449, 13–6).

[13] *Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota eius vita et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum cuius est manifeste propter finem operari* (DR 449, 10–13).

[14] *In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem* (DR 449, 3–6).

[15] *Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem* (DR 449, 16–7).

Argument ergibt sich aus der Auflösung des Problems, das aufgegeben wird von der Spannung zwischen der theoretischen Einsicht, daß die Gesellschaft durch den Geselligkeitstrieb entsteht, und der empirischen Gegebenheit, daß die in einer Gesellschaft lebenden Menschen nicht das Gemeinwohl bevorzugen, sondern ihr privates Wohl. Wenn dies der Fall ist, zerfällt die Gesellschaft; wenn das Gemeinwohl von allen bevorzugt wird, eint sie sich.[16] Hier wendet Thomas das Prinzip der Wahrung der Einheit an: um das Bestehen der Gesellschaft zu gewährleisten, muss eine Herrschaft da sein, welche die Menschen auf das Gemeinwohl richtet.[17] Beide Argumente sollen die Notwendigkeit von Politik, d.h. von königlicher Herrschaft beweisen, welche als ein weiteres Moment zu dem sozialen Moment der Gesellschaft hinzukommt. Logisch kommt die Politik nach der Gesellschaft und bildet ein qualitatives *plus*. Es deutet sich hier ein Unterschied zwischen sozialem und politischem Menschen an: während der soziale Mensch derjenige ist, der sich zur Befriedigung seiner Bedürfnisse mit anderen zusammenschließt, ist der politische Mensch der, der dem *rex* untergeordnet ist durch ein Band zwischen Beherrschtem und Herrscher, welches sich von dem unterscheidet, das ihn mit den restlichen Menschen in der Gesellschaft verbindet. Gewissermaßen, schreibt Thomas, werde die Menge der Menschen vom König beherrscht, wie von der Vernunft eines einzigen Menschen.[18]

Von dieser These aus geht er zum zweiten Thema, dem des *officium regis*, über. Dieses wird definiert als die Funktion, *das Beherrschte seinem gebührenden Ziel zuzuführen*.[19] Es stellt sich nun als Problem, dieses Ziel, das die Funktion der Regierung völlig bestimmt, aufzufinden. Wenn die Menschen sich nur zum Leben oder nur um Reichtümer zu gewinnen zusammenschlössen, würde eine solche Vereinigung keinen Unterschied in Bezug auf das tierische Leben bzw. auf ein Abkommen zwischen Geschäftsleuten aufweisen.[20] Doch Thomas

---

[16] *secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur* (DR 450, 83–4).

[17] *multitudo in diversa dispergeretur nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens* (ebda., 72–4); *oportet igitur . . . esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum* (ebda., 85–9).

[18] *per rationem unius hominis regitur multitudo* (DR 464, 25–6).

[19] *gubernare est, id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere* (DR 465, 5–7).

[20] *Si [. . .] propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis; si vero propter adquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent* (DR 466, 66–70).

verlangt mehr von der Politik; er will sie mit der Tugend verknüpfen. Er bestimmt das Ziel des Menschen, sofern es in dieser Welt zu erreichen ist (*vita qua hic homines bene vivunt*, DR 467, 2f.), als das tugendhafte Leben.[21] In diesen Bereich fallen Gesundheit, Geld und Wissen,[22] alle auf das gute Leben hingeordneten Güter, die dem *officium regis* anheimfallen[23] und vermittels der natürlichen Kräfte des Menschen erreicht werden können (DR 466, 82). Viele Seiten von *De Regno* sind den *officia* des weltlichen Herrschers gewidmet, die im zivilen Leben die Tugend verwirklichen sollen (DR 467ff.). Aber obwohl das tugendhafte Leben ein Ziel des Menschen ist, ist es nicht sein letztes Ziel. Während der Mensch in diesem Leben tugendhaft lebt, hat er sich, schon in diesem Leben, vorzubereiten, um ein außerhalb dieses Lebens gelegenes Ziel zu erreichen: seine letzte Glückseligkeit (*visio Dei*).[24]

Thomas erkennt nur das als Ziel der Gesellschaft an, was dem Menschen ermöglicht, die Tugend zu pflegen. Gleichzeitig erkennt er diese Tugend nur als solche an, sofern sie den Menschen auf die Gottesschau zuführt:[25]

> *non est ultimus finis multitudinis congregate vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam* (DR 466, 78f.).

Dieser Gedanke erlaubt es, das Verhältnis zwischen der Tugend des gemeinschaftlichen Lebens und dem Endziel des Menschen zu ergründen. Das Ziel des gemeinschaftlichen Lebens ist das *vivere secundum virtutem*. Dieses ist jedoch nicht das Endziel des Menschen; der Mensch ist *ad ulteriorem finem* hingeordnet, zur *fruitio Dei*. So ist das tugendhafte Leben ein natürliches, dem politischen, zeitlichen Leben eigenes Ziel, das aber auf das übernatürliche Ziel hingeordnet und auf diese Weise innig mit diesem verknüpft ist. Diese innige Verknüpfung

---

[21] *Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita finis est congregationis humanae* (DR 466, 58–64).

[22] *. . . ad bonam multitudinis vitam ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona . . . sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio* (DR 467, 3–7).

[23] *ad regis officium pertinet [. . .] bonam vitam multitudinis procurare* (DR 467, 20–23); *Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat* (DR 67–9).

[24] *est quoddam bonum extraneum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo que in fruitione Dei expectatur post mortem* (DR 465, 33–6).

[25] *Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina* (DR 466, 74–6).

zeigt, daß Thomas nicht jedes der Ziele als Endpunkt eigener und voneinander unabhängiger Kausalreihen ansieht, wie später Johannes Quidort,[26] sondern nur *eine* Kausalreihe anerkennt und beide Ziele dieser einzigen Kausalreihe zuordnet, die in diesem Leben beginnt (*per virtuosam vitam . . .*) und sich in dem anderen fortsetzt (*. . . pervenire ad fruitionem divinam*). Die Tatsache, daß beide Ziele als einer einzigen Kausalreihe angehörig verstanden werden, macht es nicht nur unmöglich, ein Ziel von dem anderen unabhängig zu betrachten, sondern sie bringt es auch mit sich, daß eins der Ziele, insofern es letztgültiger ist als das andere, bevorzugt wird, und daß die Erfüllung des natürlichen Zieles als Erfüllung eines vorangehenden, dem letzten Ziel untergeordneten Zieles zu gelten hat. Diese Verknüpfung von vorangehendem und letztem Ziel hat zur Folge, daß der Mensch in diesem Leben zwar die natürliche Tugend verwirklichen soll, doch ebenso sehr soll er sich schon *in diesem Leben* vorbereiten, um sein übernatürliches Ziel zu erreichen. Thomas behandelt also zuerst die anthropologische Frage; daraus ergeben sich ein natürliches und ein übernatürliches Ziel. Dann wendet er sich der ethischen Frage nach dem Verhältnis der beiden Ziele zu. Und erst danach geht er zur politischen Frage nach dem Verhältnis der zwei Gewalten über. Seine Antwort lautet, der Mensch müsse in diesem Leben von der weltlichen Gewalt regiert werden, die ihn seinen irdischen Zielen zuführt, doch gleichzeitig müsse er, ebenfalls *in diesem Leben*, von einer anderen Gewalt regiert werden, die ihn seinem Endziel, der ewigen Glückseligkeit, zuzuführen vermag.[27] Daraus ergibt sich, daß in diesem Leben zwei verschiedene Gewalten vorhanden sind, die gleichzeitig auf denselben Untertanen Zwang ausüben, um ihn verschiedenen Zielen zuzuführen. Damit ist das politische Problem von dem Verhältnis zwischen zwei gleichzeitigen Souveränitäten, der der weltlichen und der der geistlichen Gewalt, gestellt.

In diesem Spätwerk[28] nimmt Thomas die Schwierigkeiten wahr, die sich aus dem Lösungsvorschlag ergeben, den er in früheren Wer-

---

[26] *sacerdotium non est prius causalitate* (cfr. Fritz Bleienstein, *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt [De regia potestate et papali]*, Stutttgart 1969, S. 90).

[27] *Sed est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem . . . Unde homo christianus . . . indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis eternae . . .* (DR 465, 33–42).

[28] Zur Datierung von *De regno* (1271/3) cfr. Christoph Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Teil I, Amsterdam – Philadelphia 1992, 27f.

ken vertreten hatte, nämlich daß die geistliche Gewalt in geistlichen Dingen souverän sei, die weltliche in weltlichen Dingen.[29] Denn im Falle eines Konflikts zwischen beiden Gewalten bot eine derartige Lösung keine Möglichkeit, zu einer Entscheidung darüber zu gelangen, ob der Gegenstand des Konflikts als geistlich oder als weltlich zu gelten habe, d.h. diese Lösung ließ in jedem beliebigen Fall den Einwurf zu, daß jedes irdische Verhalten des Menschen sein Seelenheil fördere oder behindere, und also die geistliche Ordnung betreffe. Seine neue Lösung des Problems ist kohärent mit seiner Einordnung beider Ziele in einer und derselben Kausalreihe. Wenn in der Kausalreihe der Ziele dem übernatürlichen als letztgültigerem der Vorzug vor dem natürlichen Ziel eingeräumt wurde, so wird in der Kausalreihe der Gewalten die geistliche der weltlichen vorgezogen, da sie zu einem letztgültigeren Ziel führt. *De Regno* kann also als ein Traktat dargestellt werden, in dem der alte Funktionalismus mit den neuen Begriffen der aristotelischen Ethik verwoben ist. Thomas verwendet diese Begriffe 1. um den alten Funktionalismus in teleologischen Begriffen zu formulieren; und 2. um die These aufzustellen, daß von beiden Zielen das übernatürlich-christliche dem natürlich-aristotelischen übergeordnet ist, ohne dieses jedoch nichtig erscheinen zu lassen. Dadurch werden beide Souveränitäten behalten und gleichzeitig auf eine einzige reduziert. Daraus ergibt sich ein merkwürdiges Verhältnis zwischen zwei Ursachen in derselben Kausalreihe. Mit der These, es komme nur eine einzige Kausalreihe in Betracht, steht die These im Einklang, nur ein einziges Endziel komme in Frage, und nur eine einzige, mit entsprechender kausaler Kraft ausgestattete Gewalt könne den Menschen zu diesem Endziel führen. Aber obwohl die Gewalt bzw. die Hauptursache, welche den Menschen seinem einzigen Endziel zuführt, eine einzige ist, schließt sie nicht aus, daß auch der weltlichen Gewalt gleichsam als zweiter Ursache genug kausale Kraft zuerkannt wird, um den Menschen seinem natürlichen Ziel zuzuführen.

---

[29] *Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent . . . n his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali* (*In II Sent.*, dist. 44, q. 2, art. 2). *Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae (. . .) et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis potestas se intromittit de temporalibus quantum ad ea, in quibus subditur ei saecularis potestas vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur* (*S. Theol.*, IIa IIae, q. 60, art. 6, ad 3um).

Es sind also zwei verschiedene Ursachen vorhanden, von denen die eine der anderen untergeordnet ist; doch das Wirken der Hauptursache neutralisiert die Wirkung der zweiten Ursache nicht. Beide üben ihre kausale Leistung gleichzeitig aus, sie schließen sich nicht aus, und beide sind in Bezug auf ihre kausale Kraft miteinander vereinbar. Die Struktur dieser Lösung basiert nicht auf einer exklusiven Disjunktion (*aut . . . aut*), sondern auf einer inklusiven Relation (*et . . . et*). Es besteht demnach eine Analogie zu der Struktur, die Thomas verwendet, um das Verhältnis zwischen Gott und den Geschöpfen zu formulieren, insbesondere zu seiner Kritik der Auffassung, die Geschöpfe besäßen keine kausale Wirkung hinsichtlich ihrer natürlichen Effekte, sondern diese seien nur von Gott bewirkt, ohne daß die Geschöpfe dabei kausal wirksam würden.[30] In *De Regno* überträgt Thomas die kausale Kraft, die er der natürlichen Welt zuerkennt, analog auf die weltliche Gewalt. So wie diese für sich selbst fähig ist, den Menschen seinem natürlichen Ziel zuzuführen, sind auch die Ursachen, die nicht Gott sind, für sich selbst fähig, natürliche Effekte zu bewirken. Kurz, Thomas' These von der Notwendigkeit einer zweiten Ursache bzw. der geistlichen Gewalt resultiert aus seiner Rationalisierung zweier Gegebenheiten. Zum einen soll sie dem Faktum der Existenz der weltlichen Regierung Rechnung tragen; zum anderen einem Resultat aus seiner eigenen Anthropologie: dem Endziel des Menschen. Der zweite Teil von *De Regno* stellt sich dar als ein Bogen, der sich zwischen zwei Polen spannt: zwischen der weltlichen Gewalt und dem menschlichen Endziel. Da Herrschaft bedeutet, *das Beherrschte seinem gebührenden Ziele zuzuführen*, wird die weltliche Gewalt unter dem Gesichtspunkt analysiert, ob sie imstande sei, den Menschen seinem Endziel zuzuführen.

Diese Analyse behandelt die weltliche Gewalt als eine Ursache, deren kausale Kraft es zu erwägen gilt im Hinblick auf das Maximalziel, den Menschen seinem Endziel zuzuführen. Das Ergebnis ist, daß die weltliche Gewalt zwar der Aufgabe genügt, den Menschen auf seine natürlichen Ziele zuzuführen, doch außerstande ist, ihn in Bezug auf sein Endziel zu führen. Sie ist zwar eine Ursache mit genügend kausaler Kraft, um gewisse Wirkungen zu produzieren, doch nicht alle

---

[30] *Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne; et similariter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus* (*S. c. Gentiles*, III, cap. LXIX, in ppio.).

zur höchsten Vollendung des Menschen notwendigen. Thomas stellt eine Unangemessenheit fest zwischen der weltlichen Gewalt und der Aufgabe, die Menschen ihrem Endziel zuzuführen. Deshalb ist es notwendig, daß dieses Ziel, das existiert und als existierend nicht unerfüllt zu bleiben hat, durch eine weitere Ursache mit hinlänglicher kausaler Kraft verwirklicht werde. Die Existenz dieser Ursache, der geistlichen Gewalt, ist zwar ein theologisches Faktum; doch sie ist ebenso die Antwort der Vernunft auf die Unzulänglichkeit der weltlichen Gewalt, um die zur Erreichung des menschlichen Endzieles nötigen Wirkungen zu erzeugen.

In *De ecclesiastica potestate*[31] des Aegidius Romanus ist die Lehre der *plenitudo potestatis* zum ersten Mal philosophisch bearbeitet. Nach der Auffassung des Aegidius beweist das Wort des Evangelisten Matthäus (16,19) hinreichend, daß die von Christus auf Petrus übertragene Gewalt eine absolute ist. So ist es nicht sein Ziel, die Existenz der *plenitudo potestatis* zu beweisen. Aegidius ist sich auch gewiß, daß die Funktion der päpstlichen Gewalt darin besteht, den Menschen seiner letzten Glückseligkeit zuzuführen, und daß die *virtus* dieser Gewalt ausreicht, um jene Funktion zu erfüllen. Existenz, Funktion und *virtus* der päpstlichen *plenitudo potestatis* sind also durch biblische Zeugnisse vorab begründet. So ist die erste Frage, die sich dem Interpreten stellt, die nach der Absicht des Traktats. Diese besteht nicht darin, zu beweisen, daß die Gewalt des Papstes existiert und als eine *plenitudo potestatis* zu verstehen ist, sondern darin, erstens den in der Definition der *plenitudo potestatis* implizierten logisch-theoretischen Inhalt philosophisch zu entfalten, um seine ontologische Bedeutung darzulegen, und zweitens das Verhältnis zwischen päpstlicher und weltlicher Gewalt ontologisch zu bestimmen. Dadurch sucht Aegidius folgende Momente zu beweisen: 1. die totale *reductio* der weltlichen auf die geistliche Gewalt; 2. die Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt; 3. die daraus folgende Unmöglichkeit, die weltliche Gewalt als unabhängig von der geistlichen zu denken. Für Aegidius ist die weltliche Gewalt logisch bloß ein in dem Begriff der päpstlichen *plenitudo potestatis* rational enthaltenes Moment; ontologisch ist sie nur ein Verursachtes, während die päpstliche Gewalt die

[31] Richard Scholz, *Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate* [im Folgenden DEP], Aalen 1961.

einzige wahre Ursache ist, auf die alle anderen Gewalten, bzw. Ursachen ebenso zurückgeführt werden können, wie sie aus ihr entsprungen sind.

Aegidius behandelt das Thema auf drei Ebenen: theologisch, kanonisch und ontologisch. Ich werde nur die ontologische Ebene untersuchen, d.h. wie die päpstliche Gewalt als Institution mit absoluter *kausaler* Kraft aufgefasst wird. Aegidius stellt zunächst die ontologische Verfassung der Wirklichkeit dar. Dies geschieht in der Form einer *reductio ad unum* aller Ursachen auf eine einzige. Die von Platon behauptete Vielfalt der Ursachen wird zurückgewiesen:

> *Demnach war die Auffassung Platons ungereimt, welcher den verschiedenen Stufen der Dinge gemäß verschiedene Ideen behauptete, die er Götter nannte; diese Götter hatten einen Einfluss auf die Dinge, so daß es eine Idee des Steins, Ideen der Tiere, und derart noch weitere Ideen gab* (DEP 150).

Die Manichäer, die von der Wahrnehmung des Guten und Bösen in der Wirklichkeit auf das Vorhandensein eines guten und eines bösen Prinzips schließen, werden ebenfalls angegriffen (DEP 151). In beiden Fällen geht es darum, die Vielfalt der Prinzipien einzuschränken, die einer ontologischen Gliederung der Wirklichkeit in der Form einer Reduktion auf ein einziges Prinzip entgegen stehen könnte:

> *In der Weltherrschaft ist die Quelle eine, Gott ist einer, bei ihm liegt alle Gewalt, von ihm kommt alle Gewalt und auf ihn kann sie zurückgeführt werden* (DEP 152).

Aegidius stützt seine Behauptung auf den *Liber de causis*:

> *Alle Kraft (virtus) hängt von der ersten Kraft ab und entspringt aus ihr. Deshalb ist im 16. Satz des Liber de causis gesagt, daß alle virtutes von dem ersten Unendlichen abhängen, welches die Kraft aller Kräfte ist [. . .]. Diese alle entspringen nicht aus vielen Quellen noch aus vielen ersten Prinzipien, sondern aus einer Quelle und aus einem Prinzip* (DEP 151f.).

Sogleich wird diese *reductio* auf die Politik angewendet: *adaptemus hoc ad propositum* (DEP 152). Dazu wird die *reductio ad unum*, die für die ganze Wirklichkeit gilt, in Analogie gesetzt zu der *reductio* aller politischen Gewalt auf die Gewalt des Papstes; so erweist sich, daß es auch für die Herrschaft über die Menschen eine *reductio ad unum* aller Gewalten auf eine einzige Gewalt gilt, welche die zwei Schwerter in sich vereint:

> *So ist es auch in der Herrschaft über die Menschen und in der ecclesia militans vonnöten, daß nur eine die Quelle sei, daß nur einer der Kopf sei, bei welchem*

> *die gesamte Gewalt liege, bei welchem alle Macht liege [. . .] und daß sich bei ihm beide Schwerter befinden, da sonst nicht alle Gewalt bei ihm wäre.*[32]

Aegidius entwickelt das Verhältnis zwischen beiden Gewalten in Anlehnung an Pseudo-Dionysios. So stellt er die ontologische Struktur der Wirklichkeit als eine stufenweise durch vermittelnde Instanzen erfolgende *reductio* des Niederen auf das Höhere dar.[33] Diese Vermittlungsstruktur spiegelt sich im Verhältnis der Gewalten wider; die weltliche Gewalt ordnet sich so der geistlichen Gewalt unter, wie das Niedere sich dem Höheren unterordnet, also gemäß der ontologischen Vermittlungsstruktur. Durch diese Vermittlung wird jedoch die *reductio* der weltlichen auf die geistliche Gewalt keineswegs abgeschwächt. Aegidius' Worte drücken die Radikalität dieser Unterordnung aus: *gladius temporalis reducendus est per spiritualem.*[34] Es entfaltet sich nun im Text ein System von Verhältnissen, ausgehend von der Frage, wie sich neben der geistlichen Gewalt das Vorhandensein der weltlichen Gewalt begreifen lässt, die sich doch—obgleich durch vermittelnde Instanzen – völlig auf jene reduzieren lässt. Wenn nämlich dem Papst die totale Gewalt auch über die weltliche Ordnung zukommt, liegt die Frage nahe, ob etwa die Wirksamkeit seines geistlichen Schwertes nicht ausreicht, um unmittelbar, d.h. ohne das weltliche Schwert in dem weltlichen Bereich zu wirken.[35] Seine Antwort lautet: wäre nur das geistliche Schwert da, so müsste es sich weltlichen Dingen widmen, was zur Folge hätte, daß es in Bezug auf das rein Geistliche vieles versäumte.[36] Deshalb ist jede Gewalt für einen bestimmten Bereich zuständig, wenngleich *simpliciter* die geistliche Gewalt sich *ad omnia* erstreckt. Es ist deswegen vorzuziehen, wenn neben

---

[32] *sic et in gubernacione hominum et in tota ecclesia militante oportet, quod unus sit fons, unum sit caput in quo sit plenitudo potestatis, in quo sit omnis potencia quasi super corpus mysticum sive super ipsam ecclesiam, apud quem sit uterque gladius, quia aliter non esset in eo omnis potencie* (DEP 152).

[33] *Possumus enim ex ordine universi hoc liquido declarare, quod super gentes et regna sit ecclesia constituta. Nam secundum Dionysium in De Angelica Ierarchia lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducantur* (DEP 12).

[34] *Gladius ergo temporalis tamquam inferior reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem, et unus ordinandus est sub alio tamquam inferior sub superiori* (DEP 13).

[35] *. . . quia cum potestas spiritualis extendat se ad omnia et iudicet omnia, non solum animas, sed eciam corpora et res exteriores, videtur, quod unus solus gladius sufficia* (DEP 112).

[36] *sed si non esset nisi unus gladius in ecclesia, videlicet spiritualis, ea quae agenda essent in gubernacione hominum non fierent eque bene, quia exinde spiritualis gladius multa obmitteret que agenda essent circa spiritualia, ex eo quod oporteret ipsum intendere circa materialia* (DEP 115).

dem geistlichen Schwert, das alles vermag, auch das weltliche Schwert vorhanden ist. Das bedeutet aber keineswegs, die Existenz der zwei Schwerter erkläre sich daraus, daß das geistliche Schwert mit Hilfe des weltlichen etwas vermag, was es ohne dieses nicht vermöchte. Wenn es sich so verhielte, könnte das Niedere etwas, was das Höhere nicht könnte, und so wäre die geistliche Gewalt mit einem *minus* behaftet, welches die Anwesenheit einer zweiten Gewalt erforderte.[37] Kurzum, während es einerseits *notwendig* ist, daß das geistliche Schwert alles vermag, ist es andererseits bloß günstig (*decens*, DEP 115), daß die weltliche Gewalt mit dem geistlichen Schwert zusammenwirkt und so eine bessere Ausübung der spezifischen Funktion desselben und eine bessere Anordnung der Welt begünstigt. Dies lässt sich in zwei Sätzen formulieren: (a) alles, was das geistliche Schwert durch das weltliche vermag, vermag es auch ohne dasselbe; (b) die Existenz des weltlichen Schwertes als nicht überflüssiger *potestas* erklärt sich dadurch, daß dieses *auf andere Weise* dasselbe vermag, was das geistliche Schwert auch unmittelbar und *simpliciter* vermag. Satz (a) bezieht sich auf das *Wesen* der Gewalten und stellt eine ontologisch notwendige bzw. nicht aufhebbare Situation dar. Satz (b) hingegen stellt eine ontologisch aufhebbare Situation dar, die die *Weise* der Gewaltausübung betrifft; sie schafft Raum für die gleichzeitige Ausübung beider Gewalten. Aegidius stellt die in Satz (b) angesprochene Situation (die gleichzeitige Gewaltausübung beider Schwerter) als *normal und günstig* dar, aber nicht als die ontologisch *wesentliche* Situation der Gewaltausübung. Daher stimmt Satz (b), der sich auf die *Weise* der Gewaltausübung in normalen Situationen bezieht, nicht mit Satz (a) überein, der die *wesentliche* Natur der absoluten Gewalt ausspricht, welche ohne das weltliche Schwert alles vermag, was sie mit ihm vermag. Die Nichtübereinstimmung ergibt sich daraus, daß die Weise der Gewaltausübung – Satz (b) – sich ändern kann, das Wesen der Gewalten hingegen – Satz (a) – unveränderlich bleibt. Das Verhältnis beider Sätze zeigt aber ein Paradoxon: während in normalen Situationen, die laut Satz (b) als gemeinsame Gewaltausübung zu fassen sind, das Wesen der päpstlichen Gewalt als absoluter verborgen bleibt, erscheint dieses Wesen nur in Ausnahmesituationen, wenn nämlich die in Satz (a) enthaltene Begrifflichkeit in ihrer vollen Tragweite

[37] *Quod ergo institutus est secundus gladius, non est propter impotenciam spiritualis gladii* (DEP 115).

wirksam und wirklich wird, d.h. wenn das geistliche Schwert Aufgaben übernimmt, die im Normalfall dem weltlichen Schwert obliegen. Während also normale Situationen die Fülle der päpstlichen Gewalt verbergen, tritt sie nur in Ausnahmesituationen in Erscheinung.

So stellt sich Aegidius zur Aufgabe, zu zeigen, daß in Ausnahmesituationen die Fülle (*plenitudo*) einer totalen Gewalt (*potestas*) zum Vorschein kommt, deren Besitz den Papst ermächtigt, als einziger Souverän in Ausnahmesituationen unbeschränkt zu wirken. Diese Ausnahmesituationen, in denen die Gültigkeit von Satz (b) neutralisiert wird und der Inhalt von Satz (a) sich voll entfaltet, nennt er *casus imminens*.[38] Obgleich es im Normalfalle empfehlenswert ist, daß der Papst den Zuständigkeitsbereich der weltlichen Mächte respektiert, zwingen ihn die Ausnahmefälle, in die weltliche Ordnung einzugreifen, und zwar nicht *mediate*, d.h. nicht vermittels der von ihm im Normalfall dazu beauftragten Mächte, sondern *immediate*.[39] Es handelt sich um Situationen, in denen das weltliche Schwert sich als unfähig erweist, die weltliche Ordnung zu verwalten, in der Verwaltung Irrtümer begeht,[40] sich nachlässig zeigt[41] oder sich in Bezug auf weltliche Dinge geistliche Fehler zuschulden kommen lässt.[42] In solchen Fällen besteht ein derartiger Missbrauch der weltlichen Dinge, daß aus diesen ein Übel für den Geist entspringt, und das geistliche Schwert zu ihrer Berichtigung eingreifen muss.[43] In diesen Krisensituationen bewirkt der Papst, dessen Gewaltfülle sich *ad omnia* erstreckt, ohne *causae secundae* – d.h. ohne die Gewalten, die er selbst ins Leben gerufen hat, damit sie im Normalfall wirken – dasselbe, was er sonst vermittels der *causae secundae* – d.h. vermittels der institutionellen Ordnung – bewirkt.

---

[38] *Nam quia spiritualis gladius est tam excellens et tam excellentia sunt sibi commissa, ut liberius possit eis vacare, adiunctus est sibi secundus gladius, ex cuius adiunccione in nullo diminuta est eius iurisdictio et plenitudo potestatis ipsius sed ad quantam decenciam hoc est factum, ut qui ordinatur ad magna, nisi casus immineat, non se intromittat per se ipsum et immediate de parvis* (DEP 145 s.) *[Hervorhebung von mir]*.

[39] *Fecimus autem mencionem de iurisdiccione immediata et executoria, quia iurisdiccionem superiorem et primariam semper et directe super temporalibus habet ecclesia* (DEP 180).

[40] *. . . ut si ipse gladius materialis delinquat circa temporalia* (DEP 180).

[41] *. . . si huiusmodi materialis gladius sit negligens et negligat iusticiam facere . . .* (DEP 183).

[42] *. . . prout ex insipiencia nostra spiritualiter delinquimus circa ea [temporalia] . . .* (DEP 180).

[43] *Sed iudex spiritualis et ecclesiasticus habebit huiusmodi iurisdiccionem, ne ipsa temporalis indebite accepta et inuste usurpata inferant malum animabus nostris et spiritibus nostris* (DEP 180).

Aegidius übernimmt von Pseudo-Dionysios die pyramidenförmige Struktur einer politischen Wirklichkeit, die hierarchisch in Stufen aufgebaut ist und zugleich diese Stufen auf die Einheit einer einzigen und wahren politischen Gewalt reduziert, die den Gipfel der Pyramide bildet. Aber wenn Pseudo-Dionysios es begreiflich macht, daß die unteren Glieder der Pyramide sich durch Vermittler, d.h. *mediate*, auf die oberen reduzieren, so verschafft er keine Erklärung für den Fall, daß die vermittelnden Stufen mangels angemessener Erfüllung der ihnen vorgeschriebenen Funktionen ausgeschaltet werden. Anders gesagt, Pseudo-Dionysios erlaubt es, die ganze Wirklichkeit neuplatonisch als eine umfassende, hierarchisch nach Momenten skandierte Ordnung auszulegen, wie sie im Normalfall gilt. Aber er bietet keine Lösung, um die neuplatonisch-hierarchische Ordnung beizubehalten und *gleichzeitig* zu begreifen, was geschieht, wenn die hierarchischen Momente, welche stufenweise den Gipfel mit der Basis der Pyramide verbinden, in ihrer Funktion neutralisiert werden und von der Gewaltenfülle des Papstes absorbiert werden, die er in diesem Augenblick nicht mehr *per media*, sondern *immediate* ausübt. Kurz, Pseudo-Dionysios bietet Aegidius die Möglichkeit, eine Theorie von der Wirklichkeit als hierarchischer Ordnung und Normalfall zu formulieren, doch nicht um zu erklären, was geschieht, wenn diese Ordnung aufgehoben wird. Zur Begründung der Theorie von der Krise beruft sich er zuerst auf das Binom *potentia Dei absoluta – potentia Dei ordinata*. Unter Verwendung dieses Binoms fasst er die Krise der Ordnung (*casus imminens*) in Begriffe und charakterisiert ihren Gegensatz zu der Ordnung, die normalerweise zu gelten hat. Dazu beschreibt er die zweierlei Abhängigkeit von Gott, in der natürliche Agenzien stehen können. Vermittels eines allgemeinen Gesetzes zur Regierung der Dinge verteilt Gott an alle Geschöpfe ihr eigentümliches Vermögen, gewährt jedem die ihm eigene Kraft und verhindert keines in seiner Entfaltung, sondern lässt ein jedes seiner *virtus* gemäß dem eigenen Lauf folgen.[44] Nach diesem Gesetz macht Gott keine Ausnahme, er verhält sich in Bezug auf ein jedes Ding nach einer gleichmäßigen Regel.[45]

---

[44] *in naturalibus [. . .] aliqua fiunt secundum communem legem gubernacionis rerum, aliqua vero secundum divinam dispensacionem et Dei providenciam specialem [. . .] Secundum [. . .] communem legem [. . .] potest Deus assimilari [. . .] cuidam universali agenti. Quod universale agens omnibus rebus suas virtutes tribuit et nullam rem in sua accione impedit, sed omnes res proprios cursus agere sinit* (DEP 150).

[45] *Quod mare (= Deus) secundum communem legem se habet uniformiter ad omnia* (DEP 151).

So handelt auch der Papst, wenn er die Kirche nach dem allgemeinen Gesetz regiert, jedem Mitglied der Kirche gegenüber einer gleichmäßigen Regel folgend,[46] er behindert keinen in seinem Amt,[47] erhält jeden in seinem Stand, und greift nicht in die weltlichen Dinge ein, die dem weltlichen Schwert zukommen.[48] Aber die natürlichen Agenzien können Gott auch nach einem besonderen Gesetz unterworfen sein, denn Gott hat eine solch vollkommene Herrschaft über die Welt, daß es ihm offen steht zu bewirken, daß das Feuer nicht wärme und das Wasser nicht nässe.[49] Ebenso hat auch der Papst eine allgemeine Herrschaft über die weltlichen Dinge, und wenn er auch einem Gesetze gemäß, welches er in normalen Fällen achtet, nicht in den weltlichen Bereich eingreift, so steht es ihm doch offen dies zu tun – wie Gott das allgemeine Gesetz aufhebt –, wenn ein Ausnahmefall eintritt, der seinen direkten Eingriff *in temporalibus* erfordert.[50] Dieser Eingriff beinhaltet – ebenso wie der Gottes, wenn er sich über das allgemeine Gesetz hinwegsetzt – einen Ausbruch aus dem gewöhnlichen Gang der Dinge:

> *Deus praeter solitum cursum et praeter communem legem velle aliqua operari* (DEP 161).

Obwohl aber dieses Binom die Möglichkeit der Intervention des Papstes *in temporalibus* mit Hilfe des Begriffes *potentia* erklärt, liefert es noch keine Erklärung in Kausalitätsbegriffen. Um diese ontologisch zu erarbeiten, greift Aegidius stillschweigend auf die ersten Sätze des *Liber de causis* zurück: 1. Jede erste Ursache beeinflusst das von ihr Verursachte mehr als die universelle zweite Ursache. 2. Entzieht nämlich die universelle zweite Ursache dem Ding ihre Kraft, so nimmt die universelle erste Ursache ihre Kraft nicht von ihm zurück. 3. Denn die universelle erste Ursache wirkt auf das Verursachte der zweiten Ursache ein, bevor die universelle zweite Ursache, die diesem

---

[46] *Sicut ergo censendum est de Deo, prout secundum legem communem gubernat totum mundum, sic eciam censendum est de vicario Dei, prout secundum communem legem totam ecclesiam gubernat* (DEP 152).

[47] *. . . summus . . . pontifex . . . secundum legem communem gubernat ecclesiam et ad omnia uniformiter se habet, quia omnia in suo statu conservat . . . nullum in suo officio impedit . . .* (DEP 155).

[48] *Secundum . . . legem communem non intromittet se Papa de temporalibus . . .* (DEP 156).

[49] *Nam sicut Deus habet universale dominium in omnibus rebus naturalibus, secundum quod dominium facere posset, quod ignis non combureret et aqua non madefaceret . . .* (DEP 156).

[50] *secundum specialem legem [intromittet se]; nisi aliud speciale in talibus [rebus temporalibus] occurrat . . .* (DEP 156).

folgt, auf dasselbe einwirkt. 4. Wirkt also die zweite Ursache, die dem Verursachten folgt, so entbindet ihre eigene Wirkung nicht von der ersten Ursache, die über denselben ist. 5. Und wenn die zweite Ursache vom Verursachten, das derselben folgt, getrennt wird, so wird von ihm nicht die erste, die über derselben ist, getrennt, da sie dessen Ursache ist.[51]

Diese Sätze besagen, daß die Wirkung der ersten Ursache auf das Verursachte bestehen bleibt, auch wenn die vermittelnde Tätigkeit der zweiten Ursachen wegfällt, d.h. sie sprechen mit rein kausalen Begriffen das aus, was Aegidius in Bezug auf den Papst aussagt, für den Fall das die ihm untergeordneten Institutionen wegfallen, und dasselbe, was das Binom *potentia Dei absoluta – potentia Dei ordinata* in Begriffen von *potentia* aussagt. Aegidius verwendet nun den Begriff der *causa*, um zu einer Definition zu gelangen, die mit theoretischer Schärfe die ganze Reichweite der päpstlichen Gewalt *ad omnia* ausdrückt. Er formuliert die Frage: *quid est plenitudo potestatis*? Zunächst definiert er diese positiv: die *plenitudo potestatis* hat derjenige Handelnde inne, der ohne die *causa secunda* all das vermag, was er mit der *causa secunda* vermag.[52] Der Grund dieses Satzes liegt darin, daß dieser Handelnde eine Gewalt besitzt, die alle Gewalt in sich konzentriert. Sodann wird die *plenitudo potestatis* negativ bestimmt: der Handelnde, der ohne die *causa secunda* das nicht vermag, was er mit ihr vermag, entbehrt der *plenitudo potestatis*.[53] Der Grund dieses Satzes liegt darin, daß ein solcher Handelnder nicht diejenige Gewalt besitzt, die alle Gewalt in sich konzentriert. Das Muster der *plenitudo potestatis* ist die Gewalt Gottes: *in ipso Deo est plenitudo potestatis*. Gott vermag ohne die *causae secundae* alles, was er mit ihnen vermag, denn in ihm ist die Gewalt aller Handelnden konzentriert. Um den Ausbruch der *plenitudo potestatis* als Moment der Erscheinung der Totalität der päpstlichen Gewalt zu verdeutlichen, entwirft Aegidius eine Analogie zwischen Theologie und Politik, d.h. zwischen dem Walten Gottes in der Welt und dem Handeln des Papstes in der ekklesiologisch-institutionellen Ordnung. Obgleich Gott normalerweise erlaubt, daß die *causae secun-*

---

[51] Deutsche Übersetzung von Alexander Fidora und Andreas Niederberger: *Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter*, Mainz 2001, 35.

[52] *plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda* (DEP 190).

[53] *Quod si agens aliquod non habet tale posse, consequens est, quod non habeat plenum posse, quia non habet posse in quo reservatur omne posse* (DEP 190).

dae ihren Gesetzen gemäß wirken, zeigt sich Gottes Gewalt musterhaft nicht in seiner natürlichen Wirkung, sondern im Wunder, dem höchsten Ausdruck seiner Allgewalt. Das Wunder ist ein Wirken Gottes auf die Welt, welches die Wirkung der *causae secundae* neutralisiert. In diesem Fall produziert Gott direkt und unmittelbar eine Wirkung, ohne sich einer weiteren *causa* zu bedienen, die nicht der Absolutheit seiner eigenen Gewalt entsprünge. Deshalb stellt das Wunder die vollkommenste Erscheinung der Totalität göttlicher Gewalt dar. Aegidius identifiziert allerdings den Papst nicht mit Gott, sondern nur die Handlungsweise des Papstes in seiner Ordnung mit der Handlungsweise Gottes in der seinigen. So wie Gott in der Welt die gesamte Gewalt besitzt und unmittelbar ohne die *causae secundae* in der Welt wirken kann, so besitzt auch der Papst innerhalb der Kirche die gesamte Gewalt und kann in ihr unmittelbar wirken, indem er sich über die Vermittlung der Institutionen hinwegsetzt.[54] Obwohl er in der Regel die Kirche – einschließlich der weltlichen Gewalt – nach Maßgabe der von ihm selbst gestifteten Institutionen und Gesetze zu regieren hat, besitzt er die Gewalt, auch ohne sie zu wirken, weil sich in ihm die Gewalt aller Handelnden bzw. vermittelnden Institutionen der Kirche konzentriert.[55]

Es lässt sich zwischen Thomas und Aegidius eine Übereinstimmung feststellen: beide behaupten, daß die geistliche und die weltliche Gewalt zwei voneinander unterschiedene Mächte sind. Bei Thomas kommt dieser Unterschied vor in Form der Behauptung, jede Gewalt entspräche einer unterschiedlichen Herrschaft – das *regnum* dem *regimen humanum*, das *sacerdotium* dem *regimen divinum* (DR 466, 97–8). Bei Aegidius leiten sich beide Gewalten – *gladius materialis* und *spiritualis* – vom gleichen Ursprung her,[56] doch diese Gleichheit des Ursprungs steht der Unterscheidung nicht im Wege; auch Aegidius erklärt, daß beide Mächte verschiedene Wirklichkeiten sind:

> *hii duo gladii semper fuerunt et sunt res differentes.*[57]

---

[54] *Posset enim providere cuicumque ecclesie sine eleccione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges communes inditas, sed secundum plenitudinem potestatis* (DEP 191).

[55] *Ex causa tamen racionabili potest [summus pontifex] preter istas communes leges sine aliis agentibus agere, quia posse omnium agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo* (DEP 192).

[56] *oportet hos duos gladios, has duas auctoritates et potestates a Deo esse* (DEP 13).

[57] *dicemus quod, sicut sunt res differentes corpus et anima, cibus corporalis et spiritualis, sic sunt res differentes gladius materialis et spiritualis* (DEP 23; s. auch ebda., 24 und 25).

Anderseits können drei Unterschiede zwischen beiden aufgezeigt werden. I. Der erste ergibt sich aus dem Ziel, das jeder den Gewalten zuweist. Nach Thomas wirkt jede Gewalt als eine Ursache, die den Menschen einem Ziel zuführt, welches sich von dem Ziel unterscheidet, zu dem die andere Gewalt ihn führt: die weltliche Gewalt führt ihn zur weltlichen *vita bona*,[58] die geistliche Gewalt zum *finis ultimus*.[59] Daraus folgt, 1. daß jede Gewalt beim Menschen eine unterschiedliche Wirkung zeitigt, die mit dem Ziel übereinstimmt, zu dem jede Gewalt ihn führt; 2. daß jede Gewalt genügend kausale Kraft besitzt, um diese Wirkung hervorzubringen; 3. daß die kausale Kraft einer jeden Gewalt nicht auf die kausale Kraft der anderen reduziert werden kann, d.h. daß jede ihre eigene kausale *virtus* besitzt, und keine die andere neutralisiert. So gelingt es Thomas, die Spezifizität jeder der beiden Gewalten und die *reale* Unterscheidung zwischen ihnen zu bewahren. Der Grund für die Unterscheidung liegt darin, daß der Unterschied der Gewalten in Analogie steht zu dem Unterschied zwischen zwei *causae*, deren jede ontologisch selbständig ist, um ihre eigene Wirkung hervorzubringen.

Nach Aegidius hingegen hat der Mensch ein einziges Ziel. Daher: 1. existiert nur eine einzige Gewalt, die den Menschen diesem Ziel zuführt; 2. diese einzige Gewalt entspricht der einzigen *causa*, die genügend kausale Kraft besitzt, diese Wirkung (= Ziel) hervorzubringen; 3. obgleich zwei Schwerter da sind, ist das weltliche Schwert in dem geistlichen als in seiner *causa* enthalten, d.h. es ist in der Gewalt des Papstes auf vortrefflichere Weise vorhanden, als wenn es sich in der Gewalt der weltlichen Fürsten befindet.[60] Da das weltliche Schwert sich auf das geistliche Schwert reduzieren lässt, entspringt die kausale Kraft des weltlichen Schwertes der kausalen Kraft des geistlichen. Aegidius reduziert die zwei unterschiedlichen Mächte auf eine einzige, und bringt diese in Analogie zur einzigen ontologisch selbständigen *causa*, von der alle untergeordneten *causae* abgeleitet sind.

II. Der zweite Unterschied ergibt sich daraus, daß beide Autoren das Verhältnis der zwei Gewalten je zu zwei ontologisch unterschiedlichen *causae* mit unterschiedlicher kausaler Kraft in Analogie brin-

---

[58] *ad regis officium pertinet . . . bonam vitam multitudinis procurare* (DR 467, 22–3).

[59] *perducere ad ultimum finem non est humani regimini, sed divini* (DR 466, 97–8).

[60] *ecclesia et summus pontifex excellentiori et perfectiori modo habet gladium materialem, quam habeant reges et terreni principes* (DEP 28).

gen. Für Thomas besitzt jede der Gewalten eine eigene kausale Kraft, um den Menschen zu einem seiner Ziele zu führen. Das Vorhandensein zweier Ziele gewährt den zwei Gewalten eine gewisse Unabhängigkeit. Doch Thomas ordnet beide Ziele *einer einzigen final-kausalen Kette* zu und erklärt das Ziel, zu dem der König den Menschen führt, nicht zu einem Letzten, weshalb eine höhere Gewalt da sein muss, die den Menschen zu seinem letztgültigen Ziel führt. Folglich besteht, so wie zwischen den Zielen ein Verhältnis der Unterordnung des zeitlichen unter das ewige besteht, auch zwischen den Gewalten, die ebenfalls in ein und dieselbe Kausalkette eingeordnet sind, ein Verhältnis der Unterordnung des *regnum* unter das *sacerdotium*, so daß dem ersteren gegenüber dem letzteren nur eine relative Unabhängigkeit zukommt. So vermag Thomas das gleichzeitige Vorhandensein zweier verschiedener Mächte beizubehalten, ohne eine von beiden zu neutralisieren, aber doch so, daß die Unterordnung der Ziele der geringeren Gewalt unter diejenigen der höheren Gewalt – und ihre Folge, die Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt – gewahrt bleibt. Für Aegidius hingegen ist das Verhältnis beider Gewalten nicht als Unterordnung sondern als *reductio* der einen auf die andere zu verstehen. Da der Mensch ein einziges Ziel hat, ist nur eine Gewalt da, die ihn führt. Wenn das weltliche Schwert als von dem geistlichen Schwert verschieden erscheint, so bezieht sich der Unterschied allein auf die *Weise* der Ausübung der Gewalt, die adäquater erfolgt, wenn zwei Gewalten sich ihrer annehmen, als wenn nur eine vorhanden ist. Doch diese *Weise* der Ausübung tut der *wesentlichen* Bestimmung keinen Abbruch, daß die gesamte Gewalt sich beim geistlichen Schwert als dem Inhaber der *plenitudo potestatis* befindet. Aus der Tatsache, daß beim Papst die *plenitudo potestatis* liegt, folgt 1. daß sich hier die einzige *causa* mit echter kausativer Kraft befindet und 2. daß von der Gewalt ausgehend, welche die *plenitudo potestatis* in sich konzentriert, alle sekundären *causae* oder Gewalten samt ihrer kausativen *virtus* sich entfalten. Das Ziel dieser sekundären Mächte ist dasselbe wie das der *causa principalis*, aber sie verwirklichen dieses Ziel auf andere Weise, als die *causa principalis* es verwirklicht.

III. Der dritte Unterschied liegt in der Methode, nach der beide Autoren vorgehen. Thomas geht ganz aristotelisch vor, d.h. er nimmt seinen Ausgangspunkt bei den für uns bekanntesten Erscheinungen. Als bekannteste Erscheinung fasst er in diesem Fall die weltliche Gewalt auf. Er analysiert diese und gelangt zu dem Schluss, dass sie nicht genügend kausative Kraft besitzt, um den Menschen zu seinem

letzten Ziel zu führen. Das Ergebnis seiner Analyse lautet, daß die weltliche Gewalt unfähig ist, als hinreichender Grund, die letzte Glückseligkeit des Menschen zu wirken. Deshalb, schließt er, ist es vonnöten, daß zur Verwirklichung dieser Glückseligkeit – die nicht existiert, um unerfüllt zu bleiben – eine höhere, die geistliche Gewalt vorhanden sei, die einzige mit ausreichender kausativer Kraft, jene höchste Glückseligkeit des Menschen kausal zu bewirken, die die weltliche Gewalt zu bewirken nicht imstande ist. Aegidius verfährt auf entgegengesetzte Weise, nach einem neuplatonischen Kausalitätsmodell. Er beginnt nicht mit der Analyse des Geringeren bzw. der Erscheinung der weltlichen Gewalt. Sein Ausgangspunkt ist das Vorhandensein der geistlichen Gewalt, die er als Sitz *aller* Gewalt bestimmt. Von der Behauptung der Existenz der geistlichen Gewalt und ihrer begrifflichen Definition als *plenitudo potestatis* ausgehend erklärt er, warum auch eine weltliche Gewalt vorhanden ist, obwohl doch alle Gewalt bei der geistlichen Gewalt liegt. Kurz, von einer Analyse der geringeren Gewalt ausgehend zeigt Thomas, warum außerdem die höhere, geistliche Gewalt da sein muss. Aegidius hingegen erklärt, warum trotz des Umstandes, daß die höhere Gewalt existiert und ausreicht, um in der Realität diejenigen Wirkungen zu erzielen, die von der geringeren Gewalt bewirkt werden, dennoch auch die geringere, weltliche Gewalt vorhanden ist.

POLITISCHE FRAGEN UND POLITISCHE TERMINOLOGIE IN MITTELALTERLICHEN KOMMENTAREN ZUR *ETHICA NICOMACHEA**

Roberto Lambertini**

Einleitende Bemerkungen

Der Einfluss des Aristoteles auf die Entwicklung der politischen Theorie des Mittelalters ist seit langem Gegenstand der Forschung. In den ersten Phasen der Diskussion unter den Spezialisten hat man vor allem danach gefragt, ob und in welchem Umfang die politische Doktrin des Aristoteles von den mittelalterlichen Autoren angenommen oder nicht angenommen wurde. In dieser Perspektive wurde es auch möglich, die Wiederentdeckung der aristotelischen *Politica* als ein einschneidendes Moment der Entwicklung darzustellen, ja als eine Revolution, welche erst die Bildung einer so genannten *ascending theory of power* ermöglichte.[1] Die Debatten um die Thesen von Walter Ullmann sind aber zu bekannt, als dass es sich lohnte, sie hier und heute noch einmal zusammenzufassen. Es gilt vielmehr zu unterstreichen, dass die Forschung nicht darauf verzichtet hat, nuanciertere oder alternative Interpretationsvorschläge – wie etwa diejenige von Tilman Struve, Gianfranco Fioravanti oder Cary Nederman – zu formulieren.[2]

---

* Für die unentbehrliche nicht nur sprachliche Hilfe bin ich Frau Dr. Eva Luise Wittneben sehr dankbar; ein besonderer Dank unter anderem für seine freundschaftliche Geduld gilt auch Prof. Dr. Martin Kaufhold.

** Professore associato di Storia dell'Europa Medievale, Università di Macerata

[1] Cfr. beispielsweise Walter Ullmann, *Principles of Government in the Middle Ages*, London 1961, Francis Oakley, Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics, in: *Past and Present* 60 (1973), 3–48.

[2] Tilman Struve, Die Bedeutung der aristotelischen „Politik" für die natürliche Begründung der staatlichen Gemeinschaft, in: *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, hg. von Jürgen Miethke u. M. v. Arnold Bühler (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, 21), München 1992, 153–171; Gianfranco Fioravanti, La Politica aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione, in: *Rivista di Storia della Filosofia* 1 (1997), 17–29; Cary J. Nederman, The Meaning of „Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought, in: *Journal of the History of Ideas* 57 (1996), 563–585.

Jenseits von diesem sozusagen „klassischen“ philosophiegeschichtlichen Ansatz hat sich die Aufmerksamkeit der Spezialisten immer mehr von der Ebene des Vergleichs der Theorien zu jener des historischen und institutionellen Kontexts der Rezeption eines Textes verlegt. Im Feld der Geschichte ökonomischer Theorien, hat Giacomo Todeschini diesen Wandel der methodologischen Perspektive als einen Übergang von „Aristotele-autore“ zu „Aristotele-testo“ dargestellt. Dieser Ansatz hängt nicht notwendigerweise mit einem dogmatischen Antisubjektivismus strukturalistischer Prägung zusammen.[3] Eher sind es die konkreten Bedingungen des Umganges mit den Texten von Aristoteles insbesonderes im universitären Unterricht, welche eine größere Aufmerksamkeit für die konkrete Textauslegung begründen. Die Praxis der Kommentierung des aristotelischen *corpus*, die entweder unmittelbar Nebenprodukt des Unterrichtes oder zumindest stark auf den Unterricht orientiert war, betrachtete die Werke des Philosophen vor allem als Grundtexte einer Wissenschaft. Die Auslegung, welche in der Regel anhand von schon vorhandenen Kommentaren erfolgte, zielte deswegen primär darauf, eher die innere Kohärenz und die Vollständigkeit der verschiedenen Textabschnitte zu zeigen.[4] Der autoritative Text wurde konsequenterweise nicht primär kritisch durchgearbeitet und verschiedenen redaktionsgeschichtlichen Hypothesen unterzogen – wie es bei vielen modernen Interpreten der Fall ist – sondern mittels der Auslegungstechniken der *divisio textus* und der *expositio litterae* auf eine Einheitlichkeit reduziert, welche für jede Besonderheit eine Erklärung notwendig machte. Die oft von der früheren Forschung beklagten Unzulänglichkeiten der mittelalterlichen Kommentatoren erweisen sich bei näherer Betrachtung mehr als Folgen eines verschiedenen hermeneutischen Ansatzes als durch mangelnde linguistische und geschichtliche Kenntnisse bedingte Fehldeutungen.[5] Auf jeden Fall übten frühere Kommentare oft einen

[3] Giacomo Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994, bes. 21; jetzt auch ders., *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza tra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2003.

[4] Siehe etwa Olga Weijers, La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des Arts: quelques observations, in: *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII–XV) – The Philosophical Commentary in the Latin West (13th–15th centuries)*, edd. Gianfranco Fioravanti/Claudio Leonardi/Stefano Perfetti (SIEPM Rencontres de Philosophie Médiévale, 10). Turnhout 2002, 17–41 und die dort angeführte Literatur.

[5] Ulrich Meier, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München 1994, bes. 19, 63–69.

wichtigen Einfluss auf spätere Kommentare aus, so dass sich Traditionen in der Textauslegung bildeten, welche die Rezeption des Textes wesentlich geprägt haben.

Die Art und Weise, in der aristotelische Texte gelesen wurden, wurde auch dadurch geprägt, dass die Unterrichtspraxis an den Universitäten und an den *studia* der Bettelorden neben der Textauslegung auch *quaestiones* vorsah, in denen die Magister bzw. Lektoren besondere Behauptungen des Aristoteles hervorhoben, die ihnen fraglich schienen, um sie nach der bewährten Methode der *quaestio* zu diskutieren und ihre letztendliche Richtigkeit in der Regel zu beweisen. Man braucht nur den zweiten Teil der bahnbrechenden Monographie von Christoph Flüeler zu vergleichen, um festzustellen, wie oft in den so genannten Quaestionenkommentaren zur *Politica* die selben Fragen wiederkehren.[6] Das zeigt, wie schnell sich auch in solchen Kommentaren Traditionen gebildet haben, welche im aristotelischen Text besondere Aspekte selektiv unterstrichen haben, und mehrmals eine hermeneutische Debatte gerade an einigen Stellen veranlasst haben, welche den modernen Interpreten ganz und gar nebensächlich erscheinen können.

So ein komplexer Rezeptionsprozess, dessen Besonderheiten hier nur angedeutet werden können, erklärt allein, dass die Frage nach dem Einfluss des Aristoteles auf das politisches Denken des Mittelalters in letzter Zeit immer wieder umformuliert wurde als Frage nach der Art und Weise, wie bestimmte dem Aristoteles zugeschriebene Texte in Wirklichkeit gelesen und rezipiert wurden. In rein philosophiehistorischer Sicht bleibt es durchaus legitim, die politische Theorie des Stagiriten unmittelbar mit den Positionen der hoch- und spätmittelalterlichen Autoren zu vergleichen. Aus dem historischen Blickwinkel versucht man eher zu ermitteln, welche Rolle der langwierige Aneignungsprozess einiger aristotelischer Texte bei der Entwicklung der politischen Theorien gespielt haben kann. Es wird immer deutlicher, dass solche Texte nicht so sehr eine bestimmte politische Doktrin vermittelt haben, sondern vielmehr Begriffe und Fragen, ohne die freilich die spätmittelalterlichen Diskussionen kaum denkbar wären, welche aber in sehr verschiedenen Richtungen benutzt wurden. Unter dem wesentlichen Einfluss des zeitgenössischen, philosophischen

---

[6] Christoph Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 Bde., Amsterdam – Philadelphia 1992, II, 101–183.

"linguistic turn" hat Antony Black vorgeschlagen, diese besondere Sachlage mittels des Begriffes „political languages" zu beschreiben.[7] Wenn diese Begrifflichkeit nicht allzu rigide benutzt wird,[8] kann sie sich als quellengerecht erweisen. Man kann daher legitime Begriffe wie „Sprachtraditionen" oder „Sprachangebote" benutzen, innerhalb derer verschiedene Theorien formulierbar sind.[9] In mehr als einem Beitrag konnte Jürgen Miethke überzeugend zeigen, wie jede der Fakultäten der mittelalterlichen Universität oft in Konkurrenz miteinander einen spezifischen Beitrag zur Entwicklung der spätmittelalterlichen politischen Theorien leisten konnte und auch effektiv geleistet hat. Autoren, die sich mit aktuellen Streifragen konfrontiert sahen, konnten die an Universitätsfakultäten gelehrten Disziplinen als „Leitwissenschaften" verwenden.[10] Die Frage nach der Rezeption des Aristoteles in den politischen Theorien kann somit auch als Frage nach der spezifischen Leistung der Artes-Fakultät auf diesem Feld formuliert werden. Dabei hat die *Politica* ohne Zweifel eine wichtige Rolle gespielt. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Leistung der Artes-Fakultät keineswegs auf dieses einziges Werk beschränkt werden kann. Selbst der Rezeptionsprozess der *Politica* hängt in der Tat sehr eng mit einem umfassenden Aneignungsprozess von mehreren aristotelischen Werken zusammen. In diesem Beitrag möchte ich mich auf einen besonderen weniger untersuchten Aspekt dieses Prozesses, nämlich auf die Rolle der *Nikomachischen Ethik* konzentrieren. Die hervorragende Bedeutung dieses Werkes für die Moralphilosophie des Spätmittelalters ist hinreichend bekannt. Es ist ebenso bekannt, wie die aristotelische Tugendlehre, besonders mittels der literarischen Gattung der Fürstenspiegel, auf das politische

---

[7] Antony Black, *Political Thought in Europe 1250–1450*, Cambridge 1992; Ders., Political Languages in Later Medieval Europe, in: *The Church and Sovereignty c. 590–1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, ed. Diana Wood, London-New York 1991, 313–328.

[8] S. die methodologischen Bemerkungen von Diego Quaglioni, Il tardo Medioevo: confusione o pluralità di linguaggi politici?, in: *Il Pensiero Politico*, 26 (1993), 79–84.

[9] In dieser Hinsicht bietet Pietro Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100–1433)*, Milano 2002[2] einen methodologischen Ansatz an, der mehr Aufmerksamkeit verdienen würde. Zu diesem Buch Carlo Dolcini, „Un silenzio pressoché totale". Per la ristampa di *Iurisdictio* di Pietro Costa, in: *Pensiero Politico Medievale* 1 (2003), 151–157.

[10] Man siehe etwa Jürgen Miethke, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham* (Spätmittelalter und Reformation, N.R. 16), Tübingen 2000, 1–24.

Denken des Mittelalters einen dauernden Einfluss ausgeübt hat.[11] Ich werde aber solche Themen beiseite lassen, um mich bestimmten, ausgewählten Textabschnitten der *Ethica nicomachea* zu widmen, die der effektiven Praxis der mittelalterlichen Kommentierung Anlass zu Reflexionen gaben, die dann relevant für die politische Theorie wurden und in gewisser Weise auch die Rezeption der *Politica* beeinflusst haben können. Dabei möchte ich auch zeigen, wie bestimmte, im Zusammenhang mit Ethikkommentaren entstandene Traditionsstränge auch in „Klassikern" des mittelalterlichen politischen Denkens zu erkennen sind, wie z.B. im *Defensor Pacis* und im *Dialogus*. Während das erste Beispiel sich auf die Terminologie beschränkt, betreffen die anderen eher Begriffe und Fragen.

Auf der Ebene der Terminologie: Die timocratia

Als erstes Beispiel möchte ich die Stelle aus dem VIII. Buch der *Ethica Nicomachea* (1160a30–1161b–10) anführen, in der Aristoteles verschiedene Arten der Freundschaft zuerst mit den Verfassungen und dann auch mit den Verhältnissen in der Hausgemeinschaft vergleicht.[12] Sein Vorhaben ist hier nicht primär politisch: offensichtlich will hier der Stagirit ein Modell für eine Klassifizierung der Freundschaften vorschlagen.[13] Den spätmittelalterlichen Lesern der *Ethica* begegneten aber in den ersten Zeilen dieses Abschnittes zum ersten Mal die sechsfache Klassifizierung der Grundformen der politischen Verfassungen. Die dritte richtige Verfassung wird hier *timocratia*, und nicht nur *politia* genannt, wie es in der *Politica* der Fall ist.[14] Da die *Politica*

---

[11] Roberto Lambertini, Il filosofo, il principe e la virtù. Note sulla ricezione e l'uso dell'Etica Nicomachea nel De regimine principum di Egidio Romano, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, II (1991), 239–279; ders., Tra etica e politica: la prudentia del principe nel De regimine di Egidio Romano, in: *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, III (1992), 77–144; Lidia Lanza, La *Politica* di Aristotele e il *De regimine principum* di Egidio Romano, in: *Medioevo e Rinascimento* 15 N.S. 12 (2001), 19–75.

[12] Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, *Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive „Liber Ethicorum". B. Recensio Recognita*, VIII. 6, ed. René-Antoine Gauthier, (Aristoteles Latinus XXVI 1–3, fasc. IV) Leiden – Bruxelles 1973, (532–533), deutsche Übersetzung von Eugen Rolfes etwa in: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, ed. Günther Bien, Hamburg ^{4}1984, 197–199.

[13] Gianfrancesco Zanetti, *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, Roma 1998, 110–112.

[14] Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VIII. 6 (533): *Sunt autem politice quidem regnum et*

ungefähr zwei Jahrzehnten später als die *Ethica* übersetzt wurde,[15] wurde damals zuerst die nach Aristoteles schlechteste unter den richtigen Verfassungen unter einem anderen Namen bekannt. Der Unterschied blieb nicht nur auf der Ebene der Bezeichnung, da in der *Nikomachischen Ethik* die *timocratia* als *quae a pretiis* definiert wird, d.h. mit einem ausgesprochenen Hinweis auf den Zensus, was in der Klassifikation der *Politica* nicht geschieht. Diese Interpretation wurde bekräftigt durch den Kommentar des Ps. Aspasius, der von Grosseteste zusammen mit dem aristotelischen Text übersetzt worden war, in dem *timocratia* eng mit dem Reichtum verbunden wird: *principatus ditiorum*.[16] In seinem Literal – und Questionenkommentar hat Albert der Grosse dann diese Definition der *timocratia* aufgenommen,[17] und

---

aristocracia, tercia autem que a preciis, quam timocraciam dicere conveniens videtur, politicam autem consueverunt ipsam plures vocare.

[15] Für die Datierung der Übersetzung, Flüeler, *Die Rezeption*, I, 15–29; ein Überblick über die Tradition der *Ethica nicomachea* im Mittelalter jetzt in David A. Lines, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300–1650). The University and the Problem of Moral Education*, (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 13), Leiden – Boston – Köln 2002, 29–108.

[16] Aspasius, In Ethicam nicomacheam, ed. Henri Paul Florent Mercken in: *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, III, Leuven 1991 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, VI. 3) (159): *et timocratia vero est principatus ditiorum; (160): Pessima autem earundem trium est timocratia, sicut ex iam dictis patere potest, et quia plerumque dantes pecunias in hac urbanitate pro pretiis principatus accipiebant, propter quod et timocratie dicebantur*. Für den Beweis der Unechtheit dieses Teils des Kommentars, siehe die Einleitung zu *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics*, I, ed. Henri Paul Florent Mercken, Leiden 1973 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, VI. 1), 58*–64*, wo Mercken vorschlägt, den Ps. Aspasius mit Grosseteste zu identifizieren. Es scheint mir, dass zumindest in dieser Hinsicht die Paraphrase des Averroes kein großes Echo gefunden hat; cfr. Averrois Cordubensis In Moralia Nicomachia expositio, in: *Aristotelis Opera Omnia*, v. III, Venetiis apud Iunctas 1562, Liber VIII. c. 10, f. 121 C: *Et tertia est principatus honoris; intendit civitatem, cuius finis est honor*. Einige Bemerkungen zum Einfluss des Averroes in der praktischen Philosophie des Spätmittelalters: R. Lambertini, Zur Frage der Rolle des Averroes in der praktischen Philosophie des Spatmittelalters, in: *Averroes (1126–1198) oder der Triumph des Rationalismus*. Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen, Heidelberg, 7.–11. Oktober 1998, hg. von Raif Georges Khoury, Heidelberg 2002, 243–253.

[17] Albertus Magnus, *Super Ethica commentum et quaestiones*, lib. VIII, lectio X, ed. Wilhelm Kübel, Monasterii Westfalorum 1987 (*Opera Omnia* instruenda curavit Institutum Alberti Magni coloniense, B. Geyer Praeside, t. XIV/2) (631): . . . *timocratica, secundum quam plures propter divitias in magistratibus constituuntur*; die selbe Interpretation auch in Albertus Magnus, *Ethica*, lib. VIII, tract. III, cap. 2, ed. Pierre Jammy, Lugduni 1651 (*Operum tomus quartus*), (304): *tertia autem quae a facultate pretiorum est et exteriorum bonorum, secundum aliquid species urbanitatis est, quam conveniens est dicere timocratiam.*

dadurch mehrere Kommentare beeinflusst wie zum Beispiel denjenigen des Heinrich von Friemar.[18]

Die Art und Weise, in der die dritte richtige Verfassung in die *Ethica nicomachea* eingeführt wird, hat daher auch noch nach der Übersetzung der *Politica* und der folgenden Verbreitung der uns bekannteren Klassifikation eine Rolle gespielt. Die Ethikkommentare haben weiterhin von der *timocratia* gesprochen, wobei einige von ihnen nachweislich entscheidend mehr durch die *Sententia* des Aquinaten als durch die *Lectura* des Albert beeinflusst wurden. Dank einer abweichenden Interpretation hatte nämlich Thomas versucht, in Anlehnung an das IV. Buch der *Politica*[19] die *timocratia* näher zu bestimmen. Dabei hatte er diese Verfassung mit derjenigen identifiziert, in der der mittlere Stand vorherrscht. Auf diese Weise konnte er die *timocratia* als die Verfassung betrachten, in der *plures mediocres principantur*.[20] Man wird diese Verbindung von *timocratia* und mittlerem Stand nicht nur in Literalkommentaren, welche bekanntlich vom Aquinaten abhängig sind, wie Guido Vernani oder Petrus de Cornuheda,[21] sondern auch in Ockhams *Dialogus* finden. Wenn wir die Kapitel der *tertia pars* des *Dialogus* lesen, die Jürgen Miethke als „Grundbegriffe der aristotelischen Politik. Ein Überblick" bezeichnet hat, so entdecken wir, dass Ockham zur Definition der *tertia species politie temperate* nicht

---

[18] Heinrich von Friemar, *Sententia libri Ethicorum*, l. VIII, Hs. Erlangen, Universitätsbibliothek 212, f. 195vb: *semper ditiores de ciuitate minus diuitibus principantur*.

[19] Wie der kritische Editor richtig bemerkt, verweist Thomas in aller Wahrscheinlichkeit auf *Politica* IV, besonders 1296b–1297a; in der mittelalterlichen Übersetzung, Aristoteles, Politica, in: *Aristotelis Politicorum libri octo. Cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, rec. Franz Susemihl, Lipsiae 1872 (424–430), zu diesem Buch zusammenfassend Eckart Schütrumpf, Verfassungen und politische Institutionen (IV 1–16), in: *Aristoteles Politik*, hg. von Otfried Höffe (Klassiker Auslegen, 23), Berlin 2001, 121–136.

[20] Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, lib. VIII. cap. 3, Editio Leonina (*Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, t. XLVII, 2) (476–477): *convenienter nominatur timocratica a pretiis (timos enim pretium dicitur), quia videlicet in hac politia pretia dantur pauperibus, et damna inferuntur divitibus si non conveniant ad publicas congregationes, ut patet IV Politicae*.

[21] Guido Vernani, *Sententia libri Ethicorum*, VIII, Hs. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, VI 94, 39a; Petrus de Cornuheda, *Sententia libri Ethicorum* VIII, Hs. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. Lat. 222, 278rb: *timocratia est quando plures mediocres principantur et intendunt bonum commune tam pauperum quam diuitum*. Einige Informationen über diesen wenig bekannten Kommentator, der um 1336–8 schrieb, in: Auguste Pelzer, Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII^{e} siècle, in: dies. *Études d'histoire littéraire sur la scholastique médiévale*, edd. Adriaan Pattin/Emile van de Vyver, Louvain Paris 1964, 151–153.

nur die Tradition der *Politica*, sondern auch diejenige der *Ethica Nicomachea* herangezogen hat. Ockham erwähnt nicht nur die doppelte Bezeichnungsmöglichkeit, *politia* oder *timocratia*, sondern auch das Vorhandensein von verschiedenen Meinungen hinsichtlich der Definition dieser Verfassung.[22] Unter den drei *opiniones*, die er anführt, erinnert die dritte, in der *timocratia: Principantur aliqui neque optimi neque mali, sed mediocres propter virtutem et bonum commune*, stark an die Interpretation des Thomas in seinem Ethikkommentar.[23]

Offensichtlich konnte nach Ockham die von der *Ethica* stammende Bezeichnung bzw. Definition der dritten richtigen Verfassung noch unter den „Grundbegriffen" der aristotelischen Politik" aufgelistet werden: Dies ist ein Zeichen dafür, dass eine besondere vom Kommentar des Thomas beeinflusste Traditionslinie noch im 14. Jahrhundert bei der Rezeption aristotelischen Gedankengutes mitgewirkt hat.

Monarchie und Natur

Der Rezeptionsprozess der *Ethica nicomachea* spielte aber nicht nur auf der Ebene der Terminologie eine wichtige Rolle. Am auffallendsten ist es, dass Aristoteles im Kontext der sechsfachen Klassifikation im VIII. Buch der Ethik das Königreich ausdrücklich als die beste Verfassung schlechthin definiert.[24] Diese entschiedene Stellungnahme zugunsten des *regnum* hat die mittelalterliche Diskussion tief beein-

---

[22] Guilelmus de Ockham, *Dialogus*, III, I. ii, 8; ed. Melchior Goldast in: *Monarchia Sacri Romani Imperii*, Frankfurt a/M 1614 (Nachdruck Torino 1966), 796; verbesserter Text jetzt in: *Wilhelm von Ockham, Texte zur politischen Theorie*. Exzerpte aus dem Dialogus, ed. Jürgen Miethke, Stuttgart 1995, (160–2): *Tertia species politie temperate et recte ac iuste diversis nominibus appellatur. Uno nomine vocatur communi nomine 'politia', quod in una significatione est commune ad omnem politiam rectam et non rectam. In alia significatione signat solummodo quandam speciem politie, que alio nomine 'timocratia' nominatur, de qua sunt diverse opiniones.* Siehe auch die on-line vorhandene kritische Edition *in fieri*: William of Ockham, *Dialogus*, *Latin Text and English Translation*, edd. John Kilcullen/George Knysh/Volker Leppin/John Scott/Jan Ballweg, URL = http://britac3.britac.ac.uk/pubs/dialogus.

[23] Ebenda: *Una est quod timocratia sive politica communi nomine dicta est illa, in qua principantur multi propter bonum commune sive sint optimi sive non optimi, sive sint divites sive pauperes, ita quod politia per se per multitudinem distinguitur ab aristocratia. Alia est, quod politia est illa, in qua principantur aliqui egeni, virtuosi propter bonum commune. Alia est, quod politia est illa, in qua principantur aliqui neque optimi neque mali, sed mediocres propter virtutem et bonum commune, ita quod per defectum virtutis et bonitatis distinguitur ab aristocratia.*

[24] Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VIII. 6 (533): *Harum autem optima quidem regnum, pessima autem democracia.*

flusst – wie Karl Ubl und Lars Vinx betont haben[25] – nicht nur weil diese monarchische Neigung den politischen Vorstellungen des XIII. Jahrhunderts entsprach, sondern auch weil diese uneingeschränkte Aussage eine Art hermeneutischen Schlüssel zu den aporetischen und sehr artikulierten Ausführungen der *Politica* lieferte. Damit trug das VIII. Buch der *Ethica nicomachea* dazu bei, dass viele Autoren Aristoteles als einen monarchischen Autor schlechthin betrachteten. Seit Ps. Aspasius wurde diese Stelle zu einem regelrechten Katalysator von Argumenten für die Monarchie.[26] Albertus Magnus und Thomas nutzten ebendiese Stelle aus, um *rationes* zu formulieren, welche aus der Kosmologie, der Metaphysik, der Physik und sogar der Medizin schöpfen, um zu beweisen, dass die Alleinherrschaft der Weltordnung am besten entspricht.[27] Jenseits der Intention des Aristoteles, der sehr wahrscheinlich spekulative Argumente im Feld einer praktischen Wissenschaft kaum zugelassen hätte, formierte sich eine argumentative Tradition zugunsten des *regimen unius*, in der die Ethikkommentare zusammen mit den Politikkommentaren und Fürstenspiegeln eine wichtige Rolle gespielt haben.[28] Es ist kein Wunder, dass Ockham im dritten Teil seines *Dialogus*, in dem Buch, in welchem die beste Regierungsform zur Diskussion steht, schon in den ersten Kapiteln die Aussagen der *Ethica nicomachea* und der *Politica* gegenüberstellt, um dann, in einem komplexen Spiel von Argumenten und Gegenargumenten, seine Position zu untermauern.[29] Offensichtlich war in den

---

[25] Karl Ubl/Lars Vinx, Zur Transformation der Monarchie von Aristoteles zu Ockham in: *Vivarium* 40 (2002), 41–74, hier bes. 55.

[26] Ps. Aspasius, *In Ethicam nicomacheam*, l. VIII. cap. 10 (160): *Principatus enim finis est pax subiectorum et concordia, quae magis provenit sub uno capite quam sub pluribus, et naturalius est unum corpus unius universitatis uno participare capite quam pluribus.*

[27] Ich verzichte hier auf die Wiederholung von Belegen, die in meinem La monarchia prima della Monarchia: le ragioni del regnum nella ricezione medievale di Aristotele, in: *Pour Dante. Travaux du Centre d'Études Supérieurs de la Renaissance autour de Dante (1993–1998)*, edd. Bruno Pinchard/Christian Trottmann (Travaux du Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance de Tours, 7), Paris 2001, 39–75 schon angeführt und diskutiert wurden; cfr. auch: ders. Il cuore e l'anima della città. Osservazioni a margine sull'uso di metafore organicistiche in testi politici bassomedievali, in: *Anima e corpo nella cultura medievale* (Atti del V convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero medievale, Venezia, 25–28 settembre 1995), edd. Carla Casagrande e Silvana Vecchio, Firenze 1999, 289–303; ders. Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento, in: *Etica e Politica*: *Le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, (Atti del XXVI Convegno internazionale di studi, Assisi, 15–17 ottobre 1998), Spoleto 1999, 233–277.

[28] Siehe auch Ubl/Vinx, *Zur Transformation*, 54–67.

[29] Guilelmus de Ockham, *Dialogus*, III. I, ii (788–819); cfr. Lambertini, Wilhelm

vierziger Jahren die aristotelische Stelle aus dem VIII. Buch schon zu einer „klassischen" *auctoritas* zugunsten der Monarchie geworden, die man nicht übergehen konnte.

Bei näherer Betrachtung kann man allerdings feststellen, dass das Verhältnis Ockhams zu der Tradition der Ethikkommentare sich als noch enger erweisen lässt. An einer anderen Stelle desselben Buches des *Dialogus* verteidigt der *Doctor plus quam subtilis* seine Behauptung, die Monarchie könne sich als die nach dem Naturrecht beste Verfassung auch in einer politischen Gemeinschaft erweisen, in der kein einzelner so tugendhaft sei, dass er mehr als alle andere die Alleinherrschaft verdiene. Ockham löst das Problem mit Hilfe der ihm vertrauten Logik.[30] Die Formulierung der Frage allerdings hatte feste Wurzeln in den Ethikkommentaren. Schon der Kommentar des Ps. Aspasius hatte in der Tat eine andere Stelle der *Ethica* benutzt, um die Frage nach der *naturalitas* der Monarchie aufzuwerfen. Wie schon erwähnt, vergleicht Aristoteles in diesem Textabschnitt Verfassungen, Verhältnisse innerhalb der Familie und Arten der Freundschaft. An einer bestimmten Stelle bemerkt er, der Vater und der König herrschten „natürlich" (1161a18–19).[31] Die Behauptung, die Monarchie sei *naturalis*, scheint aber dem Kommentator anfechtbar zu sein, weil die Alleinherrschaft der Gleichheit aller Menschen widerspricht.[32] Die vorgeschlagene Lösung stützt sich auf die Unterscheidung zwischen der Wahl des Königs und der Ausübung der königlichen Herrschaft. Während die Wahl eines bestimmten Individuums zum Haupt des *regnum* auf den Willen des Volkes zurückgehen kann, herrscht der König von Natur aus über seine Untertanen:

> *Quod autem hic aliquis sit rex potest esse a populi voluntate, sed cum est rex, ut principetur populo est naturale.*[33]

---

von Ockham als Leser der „Politica" in: *Das Publikum politischer Theorie*, 207–224; leicht überarbeitete Fassung dieses Beitrages in Roberto Lambertini, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham* (Collana di storia medievale, 1), Modena 2000, 269–288.

[30] Dialogus, III, I ii, 17 (802). Lambertini, Ockham als Leser, 216–217.

[31] Aristoteles, *Etica Nicomachea*, VIII. 6 (535): *Et natura enim principatuum pater filiorum et progenitores nepotum et rex subditorum*; deutsche Übersetzung, *Nikomachische Ethik*, 199.

[32] Ps. Aspasius, *In Ethicam nicomacheam*, VIII. 11 (166): *Conveniunt enim quia natura principatur pater filiis et progenitores nepotius et rex subditis. Sed numquid de lege naturali est regnum? Istinctus naturae docet patres principari proli sed constitutio hominum videtur adinvenisse regnum.*

[33] Ebenda.

Noch wichtiger als diese an sich interessante Lösung, ist die Tatsache, dass diese Fragestellung bald ihren Platz in der Tradition der Ethikkommentare gefunden hat. Der erste Kommentar des Albert widmet eine *quaestio* der Frage *videtur quod dominium regni vel praelatio non sit naturalis*; im *corpus* der *quaestio* argumentiert er zugunsten der Position des Ps. Aspasius auf der Basis der zu seiner Zeit schon traditionellen Doktrin, wonach die Erbsünde die ursprüngliche Gleichheit unter den Menschen und auch ihre natürliche Neigung zum Guten korrumpiert habe.[34] Neben der *quaestio* nach der *naturalitas* des *regnum*, stellt Albert dieselbe Frage auch hinsichtlich der anderen zwei rechten Verfassungen:

> *videtur, quod regimen aristocratiae non sit naturale, und videtur, quod timocratia non sit naturalis*.

Für die Aristokratie bleibt die Antwort Alberts weitgehend positiv, während nach ihm die *timocratia* nur einen sehr geringen Grad an *naturalitas* besitzt.[35]

In der Formulierung Alberts ist die Frage nach der *naturalitas* nicht gleichbedeutend mit der Frage nach der besten Verfassung, obwohl die beiden Diskussionen mehrere Berührungspunkte aufweisen. Hier steht die Angemessenheit der einzelnen Verfassungen im Hinblick auf eine natürlich gegebene Ordnung im Vordergrund, eine natürliche Ordnung, welche im Sinne eines Naturrechtes leicht interpretierbar ist. In der Tat beinhalten die uns als „averroistischen" bekannten Questionenkommentare vom Ende des 13. Jahrhunderts[36] eine *quaestio* zum

---

[34] Albertus Magnus, *Super Ethica commentum et quaestiones*, VIII. 11 (636): *Sed postquam obtenebratum fuit (scil. lumen rationis) per peccatum, non fuit hominibus sufficiens ad hoc, et ideo, cum in quibusdam remanserit clarius, in quibusdam minus clarum, oportet constituere aliquos ut reges* . . . Zur mittelalterlichen Tradition im allgemeinen etwa Wolfgang Stürner, *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen 1987; Bernhard Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 45) Stuttgart 1999.

[35] Ebenda (636–637) In seinem späteren Kommentar beschränkt sich Albert auf die folgende Bemerkung, welche die Naturalität des *regnum* befürwortet: *Ethica*, lib. VIII. tract. III. cap. 4 (309): *Secundum naturam igitur paternum bonum principativum est filiorum, et progenitores universaliter secundum naturam principativi nepotum, et similiter secundum similitudinem huius naturae rex principativus est subditorum. Sicut enim iam diximus ante, eadem virtus quae formativa est, et perfectiva nati ad perfectum regimen efficitur iam perfecti. Et sic constitutio regis et regni a naturae causatur ordine, et ibi configuratur*. Sehr knapp Thomas, *Sententia libri ethicorum*, VIII. 11 (481): *Naturaliter enim pater principatur filiis et progenitores nepotibus sicut et rex subditis*.

[36] Zu diesen Kommentaren (mit den wichtigsten Literaturhinweisen) zuletzt Georg

regnum und formulieren die Frage unter Benutzung des Begriffes der *natura* oder des *iustum naturale*. So heißt es nämlich im Erfurter Ethikkommentar:

> *Utrum sit iustum naturale ciuitatem regi ab uno principe siue utrum regnum sit policia naturalis.*

Der im Codex Vaticanus latinus 2173 enthaltene Kommentar widmet eine unabhängige *quaestio* auch der *naturalitas* der Aristokratie, während dieselbe Frage auch im Codex 15106 der Bibliothèque Nationale de France zwar in der Questionenliste vorgesehen ist, aber nicht ausgeführt wird.[37] Der Einfluss von Albert wird auch im Kommentar des Heinrich von Friemar ersichtlich. Der Augustineremit fügt im VIII. Buch seines Literal- und Quaestionenkommentars nicht nur eine *quaestio Utrum sit naturale quod communitas uno principe tamquam uno capite gubernetur* hinzu, sondern auch eine weitere, die den Titel *Utrum regimen regis sit de iure naturali* trägt.[38] Angenommen, dass die Monarchie am besten der Ordnung der Natur entspreche, stelle sich das Problem, dass nach der *Politica* die Monarchie nur unter der Bedingung die beste Verfassung sei, dass ein einzelner unzweifelhaft allen anderen überlegen ist. Wie schon in früheren Ethikkommentaren zu lesen war, argumentiert Heinrich dahin, dass selbst wenn kein solcher Mensch vorhanden wäre, die Monarchie dennoch die beste Lösung bleibe. Man solle eher jemanden von außerhalb der *communitas* holen, der dank seiner Überlegenheit würdig sei, als Monarch zu herrschen, als auf die monarchische Regierungsform zu verzichten.[39]

Wieland, The Perfection of man. On the Cause, Mutability, and Permanence of Human Happiness in 13th Century Commentaries on the Ethica Nicomachea (EN) in: *Il Commento filosofico*, 357–377.

[37] *Utrum sit iustum naturale ciuitatem regi ab uno principe siue utrum regnum sit policia naturalis*, Hs. Erfurt, Wissenschaftliche Allgemeinbibl. der Stadt, Ampl. F 13, f. 111rb–va; *Utrum regimen unius solius principis sicut regis sit naturale; Utrum aristocracia siue principatus aristocraticus ubi aliqui principantur propter uirtutem principantur sit naturalis*, Hs. Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat., Vat. lat. 2173, f. 56rb–vb; Paris, Bibl. Nat., lat. 15106, f. 60v.

[38] Heinrich von Friemar, *Sententia libri Ethicorum*, l. VIII, Hs. Erlangen, Universitätsbibliothek 212, f. 195vb–197ra.

[39] Ebenda, f. 196ra: . . . *dato quod inuenirentur duo omnino equales, tales deberent successive communitati siue collegio annis singulis principari, uel unus eorum alibi pro gubernatore et principe trasponi; si tamen esset possibile quod extra illud collegium uel communitatem posset adhuc istis melior inueniri, multo esset naturalius ipsum prefici et principari.*

Diese Stellungnahme von Heinrich und von anderen Kommentatoren bezeugt noch einmal den dauernden Einfluss der *Ethica* auf die Diskussion über die beste Verfassung. Seit der Verbreitung der zusammen mit der *Ethica* übersetzten griechischen Kommentare hatte sich eine Tradition gebildet, welche die Überlegenheit und die *naturalitas* der Monarchie befürwortete. Eine solche Tradition hat dann ihrerseits sogar die Rezeption der *Politica* in dem Sinne beeinflusst, dass die Argumente aus der *Politica*, welche den Vorrang der Monarchie auf bestimmte Fälle beschränken, in Anlehnung an die *Ethica* relativiert werden. In den Kommentaren zum VIII. Buch versuchen nämlich die Kommentatoren zu beweisen, dass die Monarchie vorzuziehen ist, selbst wenn die aristotelischen Bedingungen nicht erfüllt werden.[40]

Aus dieser Tradition schöpft in aller Wahrscheinlichkeit auch Ockham, wenn er ein ganzes Buch des *Dialogus* der besten Verfassung für die Kirche widmet. Dort argumentiert der Franziskanertheologe, dass es (in bestimmten Fällen) für eine Gemeinschaft nicht *utile* sei, all jene gleichzeitig herrschen zu lassen, die dessen würdig wären. Daraus folgt, dass es in einer Gemeinschaft naturgemäß gerecht ist, dass ein einzelner über die anderen erhoben wird; es muss aber nach positivem Recht entschieden werden, wem die Gewalt übertragen wird, da es naturgemäß nicht richtig ist, dass dieser oder jener herrscht.[41] Der Einfluss der Tradition der Ethikkommentare ist hier meines Erachtens unverkennbar: wie schon Ps. Aspasius vorgeschlagen hatte, unterscheidet Ockham zwischen der *naturalitas* der monarchischen Institution an sich und der Wahl eines bestimmten Individuums als Herrscher, welche positivrechtlich nach einer menschlichen Entscheidung erfolgt.[42] Wie die Questionenkommentare thematisiert er die Frage, wie man verfahren sollte, wenn mehrere Individuen gleich tugendhaft sind und trotzdem die monarchische Verfassung bestehen bleiben soll.[43]

---

[40] Lambertini, La monarchia, 42–50.

[41] Dialogus, III. I. ii, 17 (802): . . . *saepe fit iustum et naturale ut aliquis dominetur multis sibi similibus et aequalibus in communitate perfecta: quia si sint tot similes et aequales secundum virtutem, quod non possunt utiliter omnes simul principari: et tamen talis communitas sine principante non potest consistere secundum Aristotelem. Et quia non est iustum naturale, ut magis isti principentur quam illi, necesse est quod per iustum positivum determinetur, quod iste principetur, vel simpliciter secundum totam vitam vel ad tempus.*

[42] Guilelmus de Ockham, *Dialogus*, III. I. ii. 17 (802): *Et sicut non obstante, quod non sit iustum naturale, ut iste principetur secundum totam vitam suam sibi similibus et aequalibus, qualiter intelligit Aristoteles, tamen ex causa potest fieri iustum positiuum.*

[43] Ebenda, (803): *Si autem non inveniretur aliquis, qui taliter excederet, de aequalibus esset*

Angesichts dieser Tradition wendet aber Ockham noch radikaler das Prinzip der *utilitas communis* an. Dies erlaubt ihm nicht nur zu behaupten, dass die Monarchie auch beim Fehlen eines würdigen Herrschers vorgezogen werden kann, sondern auch, dass es unter bestimmten Bedingungen besser ist, die an sich beste Regierungsform, das *regnum*, sogar im Falle der Kirche in eine Aristokratie umzuwandeln.[44]

Zum Wesen des Gesetzes

Das letzte Beispiel betrifft einen anderen Zusammenhang der *Ethica nicomachea*, nämlich die letzten Textabschnitte des X. Buches (besonders 1179a33–1180a24). In diesem abschließenden Teil seines Werkes bereitet bekanntlich Aristoteles den Übergang zur Politik vor und konzentriert seine Argumentation auf die Notwendigkeit des Gesetzes, welches auch diejenigen zum Gemeinwohl zwingt, die sich zu einem tugendhaften Leben nicht überreden lassen.[45]

Die Schlüsselrolle, die in diesem Abriss dem Gesetz zugeschrieben wird, hat aller Wahrscheinlichkeit nach unsere Autoren nicht überrascht. Neben den von Francisco Bertelloni und anderen Spezialisten untersuchten Wissenschaftseinteilungen aus der Artistenfakultät, kann Vinzenz von Beauvais als Beispiel dienen, dessen großes, noch vor der Übersetzung des Grosseteste entstandenes enzyklopädisches Werk die politische Wissenschaft mit den *leges et decreta* identifiziert.[46] Es ist

---

aliquis assumendus. Quia quamvis non sit iustum naturale vel diuinum, ut iste assumatur, tamen iustum naturale est, ut aliquis assumatur. Et ideo, quia non omnes equales debent praeesse, expedit ut si non possit rationabiliter aliter quam per sortem, quod per sortem aliquis de aequalibus praeferatur.

[44] Jürgen Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, bes. 550.

[45] Aristoteles, *Ethica nicomachea*, X. 12–13 (583–586, bes. 584): *lex autem coactivam habet potenciam, sermo ens ab aliqua prudencia et intellectu* (Deutsche Übersetzung: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 257: *Dagegen hat das Gesetz zwingende Kraft und ist zugleich eine Rede, die von einer Einsicht und Vernunft ausgeht*: Die deutsche Übersetzung ist offensichtlich auch eine Interpretation des an sich mehrdeutigen griechischen Textes)

[46] Cfr. etwa René-Antoine Gauthier, Arnoul de Provence et la doctrine de la fronesis, vertu mystique suprême, in: *Revue du Moyen Age latin* 19 (1963), 129–170, kritische Edition des einschlägigen Textes der *Divisio scientiarum* des Arnulfus in Claude Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle* (Textes critiques et études historiques, 23, Montréal – Paris 1988, bes. 333–335; cfr. Miethke, *De potestate papae*, 24–25 und die dort angeführte Literatur, bes. die Beiträge von Francisco Bertelloni, wie z. B. Die Entwicklung der dreigliedrigen philosophia practica vor der Rezeption der aristotelischen libri morales, in: *Was ist Philosophie im Mittelalter* (Miscellanea Medievalia, 26) hg. von Jan Aertsen und Andreas Speer, Berlin – New

deshalb naheliegend, dass die Kommentatoren sich eifrig mit diesen Textstellen beschäftigt haben. Schon der erste Kommentar des Albert widmet eine ganze *quaestio* der im Text des Aristoteles vorhandenen Definition des Gesetzes und vor allem der Tatsache, dass die *virtus coactiva* dort als ein wesentliches Merkmal der *lex* angeführt wird. Albert verteidigt ausführlich die Definition des Aristoteles gegen diejenige der *Institutiones* und auch gegen diejenige von Cicero. Dem deutschen Predigerbruder erscheint die aristotelische Begriffsbestimmung insofern vollkommen, als sie nicht nur Materie und Form der *lex* angibt, sondern auch ihren *modus perducendi ad finem*. Die *potentia coactiva* ist nämlich die spezifische Weise, wie das Gesetz zum Ziel führt.[47] Nach demselben aristotelischen Passus besteht der Unterschied zwischen den väterlichen Ermahnungen und den Vorschriften des Königs darin, dass nur letztere Zwangsgewalt haben. Albert fühlt sich deshalb veranlasst, zu fragen, ob nur die *sermones* des Königs diese *coactiva virtus* besitzen. Die positive Antwort ist bezeichnend, weil Albert behauptet, dass nur der Herrscher oder derjenige, wie etwa der *senator* oder der *praetor*, der das Amt des Herrschers *in multitudine* ausübt, zwingende Regeln erlassen kann, weil er als einziger über die *tota potestas* verfügt. Die *plebiscita* des Volkes oder die *responsa prudentum* sind in dieser Hinsicht *leges* nur in einem unvollkommenen, materiellen Sinne, weil ihnen die Form fehlt. Die Form ist nichts anderes als die Bestätigung von Seiten des Herrschers. Diese Betonung der Rolle des Herrschers sollte uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass es für Albert vor allem wichtig ist, dass der König hier lediglich die *persona publica* darstellt. In einer anderen Verfassung, wie z.B. der *timocratia*, übt nach seiner Meinung eine Vielzahl von Personen

---

York 1998, 999–1011; zu Vinzenz siehe in dieser Hinsicht Flüeler, *Die Rezeption*, 6–7, zuletzt auch ders., Der Einfluss der aristotelischen „Politica" auf die philosophische Begründung politischer Herrschaft, in: *Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter*. Symposium des Philosophischen Seminars der Universität Hannover am 26. bis 28. Februar 2002, hg. von Günther Mensching (Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, 1), Würzburg 2003, 65–78.

[47] Albertus Magnus, *Super Ethica commentum et quaestiones*, X. 18 (783–788), bes. (785): *Dicendum, quod diffinitio legis, quae hic ponitur ab Aristotele, est valde sufficiens; ponitur enim in ipsa substantia legis, quae est materialis in ipsa et quasi genus, dicendo 'sermo ens', ponitur etiam forma eius, secundum quam habet legis rationem; est enim lex regula vivendi dirigens in vitae finem, et tangitur in hoc quod dicit 'a prudentia', quia prudentiae est praestituere finem in moribus et dirigere in ipsum, ut in sexto dictum est, ponitur etiam modus perducendi in finem, in quo etiam est expositio nominis – dicitur enim lex a ligando – in hoc quod dicit 'coactivam habet potentiam'.*

die Funktion des Herrschers aus und darf deshalb mit *virtus coactiva* ausgestattete Gesetze erlassen.[48]

Eine ähnliche Aufmerksamkeit für die zwingende Gewalt als Charakteristikum des Gesetzes und auch für den Zusammenhang zwischen Zwangsgewalt und Autorität, welche zum Erlass des Gesetztes legitimiert, begegnet uns auch in der *Sententia* des Thomas. Viel knapper als Albert bemerkt er, dass nur der König oder jemand, der *in aliquo alio principatu constitutus est*, seinen Vorschriften eine *vis coactiva* verleihen kann. Die *potentia coactiva* des Gesetzes hängt von der Tatsache ab, dass es vom Herrscher erlassen wird.[49]

Auf diese Weise verlagert sich der Schwerpunkt der Diskussion gegenüber der vom griechischen Kommentator Michael von Ephesus vorgeschlagenen Interpretation.[50] Michael hatte nämlich an derselben Stelle eine zwingende Gewalt des Gesetzes für jene politischen Gemeinschaften vorgesehen, welche von keinem König oder Tyrannen regiert werden.[51] In der mittelalterlichen Rezeption der *Ethica nicomachea* steht in der Tat der Zusammenhang von Zwangsgewalt und der das Gesetz erlassenden Autorität im Vordergrund. Es bildet sich

---

[48] Ebenda (784–5): *Dicendum quod nullius sermo sufficienter habet coactivam virtutem nisi regis et illius qui locum regis in multitudine tenet sicut senator vel praetor . . . plebs et sapientes possunt quidem materialiter condere leges, sed formam legis et vim coactivam non habent nisi ex principe confirmante. Ad quartum dicendum, quod in timocratia multi habent locum unius regis; unde possunt leges condere sicut et rex*. Ähnliche Erorterungen auch in Albertus Magnus, *Ethica*, lib. X. tract. III. cap. 2 (361): *Et universaliter loquendo, quaecumque admonitio <quae> est unius viri, non publicae personae, et quae non est sicut rex in ciuitate, vel sicut alia persona publica, vel alicuius alterius talis, sicut est praefectus, vel praetor, vel alius reipublicæ consulens, non habet virtutem coactivam, nec sufficiens est ad inducendum ad bonum. Lex autem quae praeceptum est principis, coactivam habet potentiam eo quod auctoritatem accipiens a principe sermo est edictus ab aliqua prudentia et intellectu humanorum, ex quo homines ad bonum diriguntur.*

[49] Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, X. 14 (600): *Sed lex habet coactivam potentiam, in quantum est promulgata a rege vel principe, et est sermo procedens ab aliqua prudentia et intellectu dirigente ad bonum.*

[50] Auch Averroes scheint eine andere Deutung des Passus vorgeschlagen zu haben, obwohl auch die lateinische Übersetzung seiner Paraphrase den Ausdruck *potentia coactiva* benutzt; Averroes, *In Moralia Nicomachia expositio*, Liber X. c. 9 (f. 159 C): *non inuenitur istud in ciuitatibus, nisi ex parte mandatoris strenui cogentis eos ad hoc; non inuenitur autem potentia coactiua ad huiusmodi in mandato uiri unius, nisi sit rex tamquam rex absolutus: intendo virtuosum bonum; lex autem habens potentiam coactiuam, quando fuerit sermo procedens a scientia et intellectu. . . .*

[51] Michael Ephesinus, *In Ethicam Nicomacheam*, X. 9, ed. Mercken, (460): *Totaliter enim unus vir cogere non potest civitatis totius pueros omnes, si non rex vel tyrannus est. Et isti hoc possunt facere propter superabundantiam potentiae. Sed quia non omnes civitates habent reges vel tyrannos, opus est legibus. Omnis enim lex habet potentiam coactivam, sermo ens ab aliqua prudentia et intellectu.*

allmählich eine Tradition, welche in diesem Kontext nach dem Wesen des Gesetzes und nach der Kompetenz, Gesetze zu erlassen, fragt. So finden wir eine Gruppe von Ethikkommentaren, die in Bezug auf diesen Textabschnitt eine *quaestio* mit dem Titel *Utrum solus rex habeat potentiam coactivam* formulieren und beantworten.[52] In den Lösungen wird dem Monarchen die Kompetenz der Gesetzgebung zuerkannt, weil nur der Herrscher legitim die *potentia coactiva* besitzt. Verfassungen, die keine Monarchen vorsehen, werden so interpretiert, als ob die jeweiligen Gesetzgeber die königliche Funktion ausübten. So erlassen zum Beispiel die *multi*, nach der Meinung des anonymen Verfassers des im Codex Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15106 enthaltenen Kommentars in einer *timocratia* die Gesetze, weil in einer solchen Verfassung *multi regnant*.[53] In einer gut geregelten *democratia*, meint seinerseits der Kommentars des Vat. lat. 2173, verfügen nicht alle über die *potestas coactiva*, sondern nur diejenigen, die nach dem Willen der *populares* gewählt werden.[54]

In Bezug auf denselben Textabschnitt wirft Heinrich von Friemar andere Fragen auf. Auch für ihn steht aber die Beziehung zum Herrscher im Vordergrund: *sola autem lex habet potentiam coactiuam per hoc scilicet, quod est promulgata a principe*.[55] Zu einem späteren, leider noch nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt, wahrscheinlich aber vor 1329, wird auch der Franziskanertheologe Geraldus Odonis in seiner gut verbreiteten *Expositio libri Ethicorum* von einer *potestas coactiva* des Gesetzes sprechen. Nach seinen Ausführungen garantiert der Fürst, dem die *auctoritas condendi leges* verliehen wurde, auch, dass die *lex* mit Zwangsgewalt ausgestattet ist.[56]

---

[52] Hss. Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat., Vat. lat. 2173, f. 69va–b (q. 236): *utrum solus princeps habeat vim coactiuam legis*; Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat., Vat. lat. 832, f. 43vb: *utrum solus rex habeat uirtutem coactiuam*; Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15106, f. 74vb: *Utrum solus rex habeat virtutem coactivam.*

[53] Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15106, f. 74vb: *Ad aliam, cum dicitur: «in thymocratia etc.», dico quod multi regnantes in tali regimine representant unum regem.*

[54] Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat., Vat. lat. 2173, f. 69vb: . . . *et cum dicitur: «quilibet de populo habet ibi vim coactiuam legis», potest dici quod principatus ille democraticus non est bene regolatus in quo quilibet de populo habet vim coactivam legis, sed in quo sunt aliqui habentes vim coactiuam legis ad principandum secundum voluntatem populariun instituti.*

[55] Henricus de Frimaria, *Sententia libri Ethicorum*, X, Hs. Erlangen, Universitätsbibliothek, 212, f. 233va.

[56] Geraldus Odonis, *Scriptum super librum Ethicorum*, X. 12, Brixiae 1482, (Ohne Seitenangabe): . . . *preceptio seu iussio paterna quantumcumque sit recta non habet vim fortem nec vim coactivam, quia nec paterfamilias potest carcerari facere uel mutilare uel occidere, item nec talem potestatem habet iussio uel preceptum unius viri sed cuiuscumque private persone non*

Es wäre sicher verfehlt, wenn ich auch nur versuchen würde, auf der Basis der oben erwähnten Texte, die Originalität der Theorie des Gesetzes im *Defensor pacis* zu leugnen. Die genaue Begriffsbestimmung des Marsilius, welche pointiert nicht den Vernunftcharakter des Gesetzes, sondern die institutionell gefestigte Prozedur seines Erlassens als ausschlaggebend betrachtet, lässt sich nicht auf Erörterungen der Ethikkommentare, geschweige denn eines bestimmten uns bekannten Kommentars, reduzieren.[57] Das Vorhaben dieses Beitrages war es vielmehr zu zeigen, wie in Bezug auf eine aristotelische Textstelle aus der *Ethica Nicomachea*, welche eine bedeutende Rolle in einer zentralen Argumentation des *Defensor pacis*[58] spielt, in den Kommentaren schon eine Tradition vorlag, die zumindest die Frage der Beziehung der *lex* zur Zwangsgewalt und zum Inhaber der politischen Macht erörtert hatte und weitere Reflexionen anregen konnte.

---

existentis in regia uel imperatoria uel simili dignitate; lex autem que est constitutio uel edictum principis habet illa tria prius tacta: habet enim potestatem coactiuam per penas legitimas et est sermo ab aliqua prudentia in qua est rectus ordo est enim ab intellectu uero; lex enim <habet> potestatem quia est a principe potente, in quem est translata potestas condendi leges. Zur Datierung: Bonnie D. Kent, *Aristotle and the Franciscans: Gerald Odonis' Commentary on the Nicomachean Ethics*, PhD Dissertation Columbia University 1984 (diesbezüglich bin ich Herrn Dr. Giovanni Ceccarelli zum herzlichsten Dank verpflichtet). Petrus de Cornuheda; *Sententia declarata libri Ethicorum*, X, Hs. Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., Hs. Urb. Lat. 222, f. 293vb: *unde lex habet uirtutem coactiuam et fortitudinem quia lex cogit hominem ad operandum sicut precipit et propter hoc differt a lege paterna; nam lex paterna non habet talem potestatem coactiuam respectu omnium personarum, quia viri qui sunt patres et non sunt principes uel reges non possunt condere leges habentes simpliciter potestatem regendi omnes*. Petrus schreibt aber mehr als zehn Jahre nach Marsilius.

[57] Über den Gesetztesbegriff des Marsilius und seine Originalität vor allem Carlo Dolcini, Osservazioni sul Defensor Minor di Marsilio da Padova, in: *Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, Classe di Scienze Morali*, 64 (1975–76), jetzt in: ders., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham* (Il mondo medievale. Sezione di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee, 17), Bologna 1988, 251–267, bes. 259–260; ders., *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari 1995, 28–29; Miethke, *De potestate*, bes. 215–216.

[58] Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, I. 10. §4, ed. Richard Scholz (Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum scholarum separatim editi) (50–51): *Alio modo considerari potest, secundum quod de ipsius observacione datur preceptum coactiuum per penam aut premium in presenti seculo distribuenda, sive secundum quod per modum talis precepti traditur; et hoc modo considerata propriissime lex vocatur et est. Quam eciam sic sumptam diffinit Aristoteles ultimo Ethicorum, 8 capitulo, cum dixit: lex autem coactivam habet potenciam sermo ens ab aliqua prudencia et intellectu: sermo igitur seu oracio ab aliqua prudentia seu intellectu, politico scilicet, id est ordinacio de iustis et conferentibus et ipsorum oppositis per prudenciam politicam, habens coactivam potenciam, id est, de cuius observacione datur preceptum, quod quis cogitur observare, seu lata per modum talis precepti, lex est.*

Dieser Fall kann somit als Beispiel für die Art und Weise dienen, wie die Ethikkommentare die Entwicklung der politischen Theorie beeinflußt haben. Die Ethikkommentare lieferten nicht so sehr bestimmte politische Positionen als vielmehr Begriffe, Definitionen, Argumente, Fragen, die der einzelne Autor angesichts konkreter politischer Konflikte zu einem besonderen Zweck verarbeiten konnte.

This page intentionally left blank

DIE GENESE DER BULLE *UNAM SANCTAM*: ANLASS, VORLAGEN, INTENTION

Karl Ubl*

Die Bulle *Unam sanctam* ist nach einstimmiger Einschätzung der Forschung die radikalste Formulierung päpstlicher Weltherrschaft im Mittelalter. In keinem anderen Schriftstück der Kurie, auch nicht im *Dictatus papae* Gregors VII., wird auf so kompromisslose Weise die Eigenständigkeit weltlicher Herrschaft zurückgewiesen wie in dieser Konstitution Bonifaz' VIII. Diesem Urteil wird oft im gleichen Atemzug die Traditionalität der Bulle gegenübergestellt: Demnach sei Bonifaz in *Unam sanctam* „ersichtlich bestrebt, nur das zu sagen, worüber die Wissenschaft einig war" (Haller); er reproduziere getreu die allgemein anerkannte Lehre der Theologie (Le Bras), „wiederhole die Lehre früherer Päpste" (Chenu) und äußere „keine grundsätzlich neuen Gedanken" (Schmidt).[1] Auch in der neuesten Biographie Bonifaz' VIII. kennzeichnet Agostino Paravicini Bagliani[2] die Bulle zugleich als „traditionell" und „radikal". In dieser Einschätzung verbirgt sich eine allgemeine Ambivalenz in der Bewertung von *Unam sanctam*, die zwischen Hallers „Lob der Mäßigung"[3] und Miethkes „unüberbietbarer Schärfe"[4] oszilliert. Hier soll der Versuch unternommen werden, zu einer genaueren Einschätzung von Originalität und Traditionalität der Bulle zu gelangen. Dabei wird bewusst darauf verzichtet, *Unam sanctam* in die Geschichte des Kirchenrechts des 13. Jahrhunderts einzuordnen. Erstens stellt sich Bonifaz in *Unam*

* Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte der Universität Tübingen.

[1] Johannes Haller, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, Stuttgart 1953, V 181f.; Gabriel Le Bras, Boniface VIII, symphoniste et modérateur, in: *Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen* (Paris 1951), 383–394, hier 387f.; Marie-Dominique Chenu, Unam sanctam, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 ([2]1965), 462; Tilmann Schmidt, Unam sanctam, in: *Lexikon des Mittelalters* 8 (1999), 1214f.

[2] *Boniface VIII. Un pape hérétique?*, Paris 2003, 332–334.

[3] Haller, *Das Papsttum*, 181.

[4] Jürgen Miethke, Unam sanctam, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 ([3]2001), 375.

sanctam ausdrücklich in die theologische Tradition, indem er insgesamt ein Dutzend Bibelstellen zitiert und die Worte so berühmter Theologen wie Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor und Thomas von Aquin anführt. Zweitens hat James Muldoon dem Verhältnis der Bulle zur juristischen Tradition eine eigene Studie gewidmet. Muldoon konnte zeigen, dass die in *Unam sanctam* enthaltenen Ansprüche auf Weltherrschaft von einzelnen Kirchenrechtlern bereits seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts erhoben worden waren.[5] Innerhalb der Wissenschaft vom Kirchenrecht hat sich diese Doktrin von der Unterordnung des Staates unter die Kirche um 1300 verfestigt, obwohl sie bis *Unam sanctam* nicht ausdrücklich als geltendes Kirchenrecht in einer päpstlichen Konstitution fixiert worden war. Da diese Entwicklung in der Forschung hinreichend geklärt ist, werde ich mich im Folgenden auf das Verhältnis von *Unam sanctam* zu den theologischen Streitschriften des Jahres 1302 konzentrieren. Diesem Schwerpunkt wird im ersten Teil eine kurze Skizze des ereignisgeschichtlichen Kontexts von *Unam sanctam* vorangestellt. Zuletzt werde ich mich der von der Forschung bislang vernachlässigten Frage zuwenden, warum *Unam sanctam* auf den 18. November 1302 datiert ist, aber erst am 15. August 1303 im Register veröffentlicht wurde. Dadurch soll eine neue Sicht auf die Intention Bonifaz' VIII. bei der Abfassung der Bulle ermöglicht werden.

1. Die Geschichtsschreibung zum historischen Kontext von *Unam sanctam* ist durch zwei Aufsätze von Walter Ullmann in eine Sackgasse geraten.[6] Nach Ullmann steht *Unam sanctam* nicht im Kontext des Konflikts zwischen Bonifaz und Philipp IV. und „hat gar nichts mit der Formulierung eines päpstlichen Weltherrschaftsanpruches zu tun"; die Bulle sei vielmehr zu verstehen als Abwehr gegen „die Überflutung fast des gesamten intellektuellen Lebens mit aristotelischen Gedankengängen, eine Überflutung, die manchem Zeitgenossen und ganz gewiß Bonifaz VIII. und seinen Ratgebern als eine Verseuchung und Verpestung einer bisher klaren und unverdorbenen Luft vorgekommen

[5] James Muldoon, Boniface's Forty Years of Experience in Law, in: *The Jurist* 31 (1971), 449–477. Vgl. auch John A. Watt, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists*, New York 1965.

[6] Walter Ullmann, Die Bulle Unam sanctam: Rückblick und Ausblick, in: *Römische Historische Mitteilungen* 16 (1974), 45–77; ders., Boniface VIII and his Contemporary Scholarship, in: *Journal of Theological Studies* 27 (1976), 58–87.

sein mag."[7] Jürgen Miethke und Tilmann Schmidt haben Ullmanns Hypothese zu Recht als einseitig zurückgewiesen.[8] Zum einen verweist Schmidt in einer Randbemerkung auf das einhellige Zeugnis der Zeitgenossen, nach dem *Unam sanctam* gegen den König von Frankreich gerichtet war. Nicht ohne Grund wurde Papst Clemens V. in der Konstitution *Meruit* (1306) von Philipp IV. zur Klarstellung gedrängt, *Unam sanctam* würde in keiner Weise die Vorrechte des französischen Königs schmälern.[9] Zum anderen sieht die philosophiegeschichtliche Forschung von heute die Gefahr des sogenannten radikalen Aristotelismus viel gelassener als noch zu Zeiten Ullmanns.[10] Die Zeugnisse dafür, dass die Kurie zur Zeit Bonifaz' VIII. in „tiefgreifende weltanschauliche Kämpfe" gegen den Aristotelismus verwickelt war, sind allesamt nicht zutreffend.[11]

Unam sanctam stellt demnach eine Etappe im Konflikt zwischen Papst und französischem König dar. Dieser Konflikt begann am 5. Dezember 1301 mit dem Brief *Ausculta fili*.[12] In *Ausculta fili* informierte

---

[7] Ullmann, Die Bulle Unam sanctam, 49 u. 64; ders., Boniface VIII, 80.

[8] Jürgen Miethke, Geschichtsprozeß und zeitgenössisches Bewußtsein – Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter, in: *Historische Zeitschrift* 226 (1978), 564–599, hier 596 Anm. 66; Tilmann Schmidt, *Der Bonifaz-Prozeß. Verfahren der Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII. und Clemens' V.* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 19), Köln – Wien 1989, 81 Anm. 311.

[9] Extravag. com. 5.7.2, ed. Emil Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, Leipzig 1879–1881, II 1300.

[10] Thomas Ricklin, Von den *„beatiores philosophi"* zum *„optimus status hominis"*. Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteliker, in: *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, hg. v. Jan A. Aertsen (Miscellanea Mediaevalia 27), Berlin 2000, 217–230; François-Xavier Putallaz/Ruedi Imbach, *Profession: philosophe. Siger de Brabant*, Paris 1997.

[11] Die Kurie war entgegen der Andeutung von Ullmann, Die Bulle Unam sanctam, 49f., an der Verurteilung von 1277 nicht direkt beteiligt: Jürgen Miethke, Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts, in: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, ed. Albert Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia 10), Berlin – New York 1976, 52–94 hier 86; der Gegenspieler des Kardinals Benedetto Gaetani auf dem Nationalkonzil von 1290, Heinrich von Gent, ist keinesfalls zu den „naturalistischen" Aristotelikern zu zählen (Ullmann, Die Bulle Unam sanctam, 56), vielmehr wirkte er als theologischer Gutachter für den Pariser Bischof bei der Verurteilung der Aristoteliker im Jahr 1277: Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990, 31.

[12] Edition in: *Les Registres de Boniface VIII*, ed. Georges Digard, Rom 1890, Nr. 4424 (328–335). Vgl. Richard Kay, 'Ad nostram praesentiam evocamus'. Boniface VIII and the Roman Convocation of 1302, in: *Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law*, ed. Stephan Kuttner (Monumenta Iuris Canonici C: Subsidia 4), Città del Vaticano 1971, 165–189; Georges Digard, *Philippe le Bel et le Saint-Siège (de 1285 à 1304)*, Paris 1936, II 49–104.

Bonifaz Philipp den Schönen über sein Vorhaben, am 1. November des folgenden Jahres eine Versammlung des französischen Klerus in Rom einzuberufen, um über die Missstände des Königreichs zu beraten. Diese Missstände, angefangen mit der eigenmächtigen Verhaftung des Bischofs von Pamiers über die finanzielle Ausbeutung des Klerus bis zur Münzverschlechterung, werden von Bonifaz in *Ausculta fili* ausführlich geschildert und dem König persönlich zur Last gelegt. Der Papst vergisst auch nicht Philipp den Schönen daran zu erinnern, dass er bei Ungehorsam gegen den Apostolischen Stuhl nicht Teil der katholischen Glaubensgemeinschaft sein kann.[13] Als dieser Brief im Februar 1302 in Paris eintraf, hatte sich der Königshof schon eine Abwehrstrategie zurechtgelegt: Der König ließ den päpstlichen Brief in seiner Gegenwart verbrennen, eine verschärfte Kurzfassung mit den Anfangsworten *Deum time* in Umlauf bringen und für den 10. April eine Ständeversammlung einberufen. Auf dieser ersten französischen Ständeversammlung sollte der Inhalt von *Deum time* diskutiert und dem Klerus die Reise zur Synode nach Rom verwehrt werden.[14] Zu diesem Zweck legte man einzelnen Gelehrten der Universität die Hauptthese von *Deum time* zur Widerlegung vor: dass der König in geistlichen und weltlichen Dingen dem Papst unterworfen ist. An dieser Widerlegung beteiligten sich Johannes Quidort und der anonyme Autor der *Questio Rex pacificus*. Von päpstlicher Seite ergriff der Kanonist Heinrich von Cremona das Wort.[15]

Auf der Ständeversammlung im April verlief alles nach Plan. Pierre Flote, der führende Rat des Königs, berief sich in seiner Rede auf die theologischen und juristischen Gutachten von Mitgliedern der Universität Paris und trat dem Anspruch des Papstes auf Herrschaft in weltlichen Dingen entgegen.[16] Der Klerus wurde von den anderen

---

[13] *Nemo tibi suadet quod superiorem non habeas et non subsis summo ierarche ecclesiastice ierarchie, nam desipit qui sic sapit, et pertinaciter hoc affirmans convincitur infidelis nec est intra boni pastoris ovile. Ausculta fili* (329).

[14] Vgl. Thomas N. Bisson, The General Assemblies of Philip the Fair: Their Character Reconsidered, in: *Studia Gratiana* 15 (1972), 537–564.

[15] Zu dieser Chronologie vgl. Karl Ubl, Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie, in: *Francia* 30/1 (2003), 43–73.

[16] Die Rede selbst ist nur mehr durch die Zusammenfassung im Brief des französischen Klerus an Bonifaz erhalten: *Documents relatifs aux États généraux et assemblées réunis sous Philippe le Bel*, ed. Georges Picot, Paris 1901 (Collection de documents inédits sur l'histoire de France) (7–9). Eine verlorene Überlieferung erwähnt Ernest Renan, De diverses pièces relatives aux différends de Philippe le Bel avec la Papauté, in: *Histoire littéraire de la France* 27 (Paris 1877), 371–381.

Ständen unter Druck gesetzt, um vom Papst eine Revokation der Einberufung zu verlangen. Diese erste umfassende Propaganda-Kampagne Philipps des Schönen war durch die Mobilisierung der öffentlichen Meinung und durch die gelehrte Beratung ein voller Erfolg.[17]

Im Juni sprachen die Botschafter des französischen Klerus im Konsistorium vor und überbrachten Bonifaz die Bitte um Revokation der Einberufung zur Synode. Die Kurie ließ diese Bemühungen ins Leere laufen. Zuerst ergriff der Kardinal Matthäus von Acquasparta das Wort und predigte über die Stelle *Ecce constitui te hodie super regna et gentes* (Jer. 1, 10). Im zweiten Teil seiner Predigt wies Matthäus die Reaktion des französischen Königs als überzogen zurück, da der Brief *Ausculta fili* keine Überordnung des Papstes in weltlichen Dingen behauptet hätte. Vielmehr sei der Brief maßvoll geschrieben und habe nur das Wohl des Königs im Auge. Das Ende der Predigt ist dem Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Macht gewidmet und legt Zeugnis von der Kenntnis der Pariser Debatte um die Gewaltentrennung ab. Matthäus spricht die weltliche Herrschaft nur de facto dem König, de iure aber dem Papst zu. Wer anderes behaupte, verstoße gegen das apostolische Glaubensbekenntnis und sei als Häretiker anzusehen.[18]

Ähnlich äußerte sich Bonifaz im Anschluss an die Rede des Kardinals. Auch er wehrte sich heftig gegen die Anschuldigung, er habe behauptet, der König von Frankreich erhalte seine Herrschaft aus der Hand des Papstes.

> *Vierzig Jahre haben wir das Recht studiert und wir wissen, dass von Gott zwei Gewalten angeordnet worden sind. Wer soll oder kann glauben, dass eine solche Dummheit, eine solche Unwissenheit unserem Kopf entsprungen sein soll. Wir sagen, dass wir die Herrschaft des Königs in keinem Punkt usurpieren wollen, und so hat es unser Bruder der Kardinal gesagt. Dennoch kann der König wie jeder andere Gläubige nicht leugnen, dass er uns im Fall der Sünde untertan ist.*[19]

---

[17] Zum Jahr 1303 vgl. Sophia Menache, A Propaganda Campaign in the Reign of Philip the Fair, 1302–1303, in: *French History* 4 (1990), 427–454; William J. Courtenay, Between Pope and King: The Parisian Letters of Adhesion of 1303, in: *Speculum* 71 (1996), 577–605.

[18] *Unde iurisdictio temporalis competit summo pontifici, qui est vicarius Christi et Petri, de iure; unde qui dicit contrarium, impingit in illum articulum [symboli apostolici]: 'Iudicaturus est vivos et mortuos'; et in illum etiam praedictum: 'Sanctorum communionem'.* Matthäus von Acquasparta, *Sermo de potestate pape*, ed. Gedeon Gál, *Sermones de S. Francisco, de S. Antonio et de S. Clara*, Quaracchi 1962 (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi 10) (189).

[19] Pierre Dupuy, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel, roy de France*, Paris 1655, 77.

Am Ende seiner Ansprache drohte Bonifaz, den König wie einen Knecht (*sicut unum garcionem*) abzusetzen, falls er weiter die Kirche an ihrer Arbeit hindern und in ihrem Recht beeinträchtigen sollte.

Am nächsten Tag übergab Bonifaz den Botschaftern ein offizielles Antwortschreiben mit den bezeichnenden Anfangsworten *Verba delirantis filiae*. Darin bekräftigt er die Einberufung der Synode und beschuldigt Pierre Flote, er habe in seiner Rede auf der Ständeversammlung beabsichtigt, mit der Einheit der Kirche zu brechen. Der Klerus hätte den Worten Flotes widersprechen sollen, weil sie den Keim eines Schismas in sich trügen:

> *Stellt nicht derjenige, der die weltliche Gewalt nicht unter die geistliche stellt, wie die Manichäer zwei Prinzipien auf?*,

fragt Bonifaz rhetorisch die Vertreter des Klerus.[20]

Zur selben Zeit, als Bonifaz den französischen Klerus abwies, arbeiteten bereits Aegidius Romanus und Jakob von Viterbo, die beiden berühmtesten Theologen im Umkreis der Kurie, an umfangreichen Widerlegungen der königlichen Position der Gewaltentrennung. Wie in der Forschung noch nicht hinreichend beachtet wurde, schrieben beide Theologen in Kenntnis der Pariser Debatte um *Deum time* während der Sommermonate des Jahres 1302.[21] Die Traktate von Aegidius und Jakob sind beide Bonifaz VIII. persönlich gewidmet und erfüllen die Funktion von theologischen Gutachten. Sie befassen sich mit der vom französischen König aufgeworfenen Frage, weisen die Argumente der pro-königlichen Streitschriften zurück und sollten dem Papst zur Vorbereitung einer lehramtlichen Entscheidung in dieser Kontroverse dienen.

Im Traktat *De ecclesiastica potestate* des Aegidius Romanus lässt sich die Kenntnis der Pariser Debatte nur an einigen wenigen Stellen belegen. Der Autor steht ganz im Banne seiner neuen Auffassung der päpstlichen Macht, nach der Herrschaft und Eigentum nur durch die christliche Taufe und die Zugehörigkeit zur Papstkirche Legitimität beanspruchen könnten. Diese neue Auffassung muss sich nicht in dem Maße gegnerischen Einwänden stellen, da sie alles bisher Dagewesene überbietet. Aegidius schraubt den Anspruch auf päpstliche Weltherrschaft in eine Höhe, die von den pro-königlichen Autoren

[20] Dupuy, *Histoire du différend*, 65f. Zur Datierung vgl. Digard, *Philippe le Bel*, II 144.

[21] Näheres bei Ubl, Johannes Quidorts Weg, 67–71.

unmöglich antizipiert werden konnte. Er erwähnt aus diesem Grund nur selten Einwände und versucht im dritten Buch seiner Abhandlung in erster Linie die Übereinstimmung seiner Auffassung mit dem geltenden Kirchenrecht zu erweisen – nicht ohne als letzte Ausflucht die Bemerkung einzustreuen, dass es ihn nicht kümmere, falls der päpstliche Gesetzgeber seine eigenen Schlussfolgerungen nicht verstanden hätte.[22] Wenn Aegidius doch an wenigen Stellen ausführlich auf einen Einwand eingeht, so spricht einiges für die Hypothese, Johannes Quidort als seinen Gegner zu identifizieren. Quidort hatte zwischen Februar und April 1302 mit *De regia potestate et papali* die mit Abstand fundierteste Stellungnahme zugunsten einer Gewaltentrennung im Sinne des Königs abgegeben. Diese Hypothese muss allerdings wegen der dünnen Beweisdichte Spekulation bleiben.[23]

Für die andere päpstliche Abhandlung, den Traktat *De regimine christiano* Jakobs von Viterbo, lässt sich die Kenntnis der Pariser Debatte überzeugender begründen. Jakob hatte sein Werk vor dem 3. September 1302 abgeschlossen und es ausdrücklich als Ergänzung zur Abhandlung seines Ordensbruders Aegidius verstanden.[24] Im Unterschied zu Aegidius beabsichtigte Jakob jedoch keine Steigerung der bisherigen päpstlichen Theorie, sondern die theologische und philosophische Vertiefung der Tradition. Er knüpfte dabei an eine eigene Stellungnahme an, die er als Professor an der Universität Paris im Jahre 1293 abgegeben hatte. Zu dieser Zeit hatte es genügt, einzelne Elemente aus der reichen päpstlichen Tradition aneinanderzureihen und daraus die Ansprüche des Papsttums auf subsidiäre Eingriffe in die weltliche Ordnung abzuleiten. Die einzigen von Jakob registrierten Einwände stammen aus der fast ein Jahrhundert alten Glosse des Johannes Teutonicus zum *Decretum Gratiani*.[25] Inzwischen

---

[22] *Utrum autem omnia hec intellexerit qui illam decretalem condidit, nihil ad nos*. Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* III. 8, ed. Richard Scholz, Leipzig 1929 (188).

[23] Vgl. Ubl, Johannes Quidorts Weg, 68f.

[24] *Nec est supervacuum hoc a pluribus fieri*. Jakob von Viterbo, *De regimine christiano* prol., ed. Henri-Xavier Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église, Jacques de Viterbe De regimine christiano (1301–1302). Étude des sources et édition critique*, Paris 1926 (88). Zur Kenntnis von Aegidius vgl. Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 6–8), Stuttgart 1903, 132; Jean Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 8), Louvain – Paris 1926, 401f.

[25] Jakob von Viterbo, *Quodlibet* I. q. 17, ed. Eelcko Ypma, Rom 1968 (Corpus Scriptorum Augustinianorum I/1) (206f. Z. 27–39) ist ein Zitat von *Glossa ordinaria* ad D. 10 c. 8 v. *discrevit* (*Decretum Gratiani cum glossis*, Lyon 1584, 34).

hatte sich die Situation gewandelt: Im Prolog von *De regimine christiano* nennt Jakob als Anlass für seine Schrift den Widerspruch einiger Gelehrter, die danach trachteten, die Zeugnisse der Wahrheit nach Gutdünken zu verdrehen.[26] Im letzten Kapitel seiner Abhandlung stellt er eine Liste von elf Einwänden gegen die päpstliche Theorie zusammen, die in dieser Form vor dem Konflikt zwischen Philipp und Bonifaz nicht geäußert worden waren. Sie lassen sich weitgehend in der einen oder anderen Form in den pro-königlichen Streitschriften des Frühjahrs 1302 nachweisen. Am deutlichsten sind die Parallelen zu Quidorts *De regia potestate et papali*.[27] Diese Gegnerschaft ist nicht verwunderlich, weil bereits Quidort in seiner Streitschrift seitenlang aus dem oben erwähnten Quodlibet Jakobs zitiert und dessen Argumente nach Strich und Faden auseinander nimmt.[28]

2. Wenden wir uns jetzt dem Verhältnis zwischen den beiden theologischen Abhandlungen und der Bulle *Unam sanctam* zu. Schon bei der Entdeckung von *De ecclesiastica potestate* sind Charles Jourdain die offenkundigen Parallelen zwischen dem Traktat des Aegidius und der Bulle *Unam sanctam* aufgefallen.[29] Jean Rivière hat diese Abhängigkeit genauer untersucht und festgestellt, dass der ganze vierte Teil der Bulle über die Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt wörtlich von Aegidius abgeschrieben ist.[30] Feine Unterschiede und beabsichtigte Wortumstellungen deuten nach Rivière aber nicht auf eine direkte Autorschaft des Aegidius hin, sondern auf einen anderen, den Text bewusst umformenden Gelehrten. Rivière will darin nicht Bonifaz selbst erkennen, sondern einen anonymen theologisch

---

[26] Jakob, *De regimine christiano* prologus (87); II 9 (270).

[27] Vgl. Johannes Quidort, *De regia potestate et papali* 17, ed. Fritz Bleienstein, *Johannes Quidort von Paris, Über königliche und päpstliche Gewalt. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*, Stuttgart 1969 (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik 4) (157) mit Jakob, *De regimine christiano* II. 4 (223f.); *De regia potestate et papali* 17 (159) mit *De regimine christiano* II. 10 (307); *De regia potestate et papali* 18 (164) mit *De regimine christiano* II 10 (307); *De regia potestate et papali* 13 (137f.) mit *De regimine christiano* II. 10 (2875); *De regia potestate et papali* 10 (115f.) mit *De regimine christiano* II. 10 (289). Der Disput zwischen Quidort und Jakob würde eine eingehendere Würdigung verdienen, die an dieser Stelle nicht möglich ist.

[28] Ubl, Johannes Quidorts Weg, 55.

[29] Charles Jourdain, Un ouvrage inédit de Gilles de Rome en faveur de la Papauté, in: ders., *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Age*, Paris 1888, 173–197.

[30] Rivière, *Le problème*, 394–404. Keine neuen Erkenntnisse bringt David Luscombe, The ‚Lex divinitatis' in the Bull ‚Unam sanctam' of Pope Boniface VIII, in: *Church and Government in the Middle Ages. Essays presented to C.R. Cheney*, ed. Christopher Nugent Lawrence Brooke u.a., Cambridge 1976, 205–221.

versierten Mitarbeiter. Eine beinahe zeitgenössische Quelle, nach der Bonifaz die Bulle *propria manu*[31] niedergeschrieben habe, will er nicht gelten lassen. Die Forschung ist ihm in diesem Punkt nicht gefolgt, sondern sieht das Eigendiktat des Papstes als wahrscheinlich an.[32]

Das Verhältnis von Jakobs *De regimine christiano* zu *Unam sanctam* wurde bislang nicht näher erforscht. In diesem Fall sind zwar keine eindeutigen wörtlichen Abhängigkeiten, doch immerhin deutliche Parallelen zu erkennen. So widmet Jakob das ganze erste Buch seiner Abhandlung der Auslegung eines Satzes des konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses über die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.[33] Bonifaz übernimmt diesen Satz als Anfang seiner Bulle[34] und begründet ihn mit Bibelzitaten, die auch Jakob im Verlauf des ersten Buchs erwähnt.[35] Diese Parallele gewinnt größere Plausibilität, wenn man sie mit der oben erwähnten Stelle aus der Predigt des Matthäus von Acquasparta vergleicht. Matthäus führt einen Satz aus dem apostolischen Glaubensbekenntnis an, um die Häresie der königlichen Position zu erweisen.[36] Es scheint so, als ob sich Bonifaz ausdrücklich für die theologische Argumentation Jakobs

---

[31] Egidius Spiritalis de Perusio, *Libellus contra infideles et inobedientes et rebelles sancte Romane ecclesie et summo pontifici*, ed. Richard Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354)*, Rom 1911–1914 (Bibliothek des deutschen historischen Instituts in Rom 9–10) (II 109).

[32] Schmidt, Unam sanctam, 1214; Miethke, Unam sanctam, 375.

[33] *Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum. Et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi.* Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, ed. Heinrich Denzinger/Peter Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im B. u.a. [39]2001, 85. *Ideo possunt hec decem conditiones ad quatuor reduci: ad illas videlicet quatuor, que tanguntur in simbolo ubi dicitur: 'et in unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam'.* Jakob, *De regimine christiano* I. 2 (105). Die Kapitel 3–6 erläutern diese vier Eigenschaften der Kirche.

[34] *Unam sanctam ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum. Unam sanctam*, in: *Les Registres de Boniface VIII*, ed. Georges Digard, Rom 1909, Nr. 5382 (888).

[35] Die Übereinstimmungen der Bibelzitate zwischen *sponso* und *pastorem* sind am deutlichsten zu Jakob, *De regimine christiano* I. 3 (111–118). Parallelen bestehen auch zu *Ausculta fili* (328f.), zu Matthäus, *Sermo de potestate pape* (186f.) und zu Arnald von Villanova nach Heinrich Finke, *Aus den Tagen Bonifaz' VIII. Funde und Forschungen* (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen), Münster 1902, 150. Der Text ist neu ediert von Josep Perarnau i Espelt, El text primitiu del De mysterio cymbalorum ecclesiae d'Arnau de Vilanova, in: *Arxiu de textos catalans antics* 7/8 (1988–89) 7–169, bes. 65–68.

[36] Siehe oben Anm. 18.

entschieden und das konstantinopolitanische dem apostolischen Glaubensbekenntnis vorgezogen hätte.

Eine weitere Parallele zwischen *De regimine christiano* und *Unam sanctam* ist der Schlusssatz der Bulle:

> *Daher erklären . . . wir, dass es für alle menschliche Kreatur überhaupt heilsnotwendig ist, dem römischen Papst untertan zu sein.*

Bislang wurde dieser Satz stets auf eine Stelle aus der Schrift *Contra errores Grecorum* des Thomas von Aquin bezogen.[37] An dieser Abhängigkeit besteht kein Zweifel. Doch es ist unwahrscheinlich, dass Bonifaz selbst diesen Traktat des Thomas zur Hand genommen hat. Zur Zeit der Abfassung dieser Schrift, in den Jahren 1263/4, hatte die kuriale Karriere Benedetto Gaetanis gerade erst begonnen. Überdies war Bonifaz durch und durch Jurist und zeigte nur geringes Interesse für Theologie. Viel wahrscheinlicher ist die Vermutung, Bonifaz sei durch Jakob von Viterbo auf diese Stelle aufmerksam gemacht worden. Jakob, lange Jahre Professor für Theologie in Paris, zitierte die Stelle aus *Contra errores Grecorum* in seiner Abhandlung und war bestens vertraut mit den gefälschten Kirchenväterexzerpten, dem sogenannten *Libellus de fide sancte trinitatis*, den Thomas für *Contra errores Grecorum* herangezogen hatte.[38] Der *Libellus de fide sancte trinitatis* des Nikolaus von Durazzo gibt vor, die Zitate aus einem Werk des Kyrillos von Alexandrien zu schöpfen, um die Autorität dieses berühmten griechischen Kirchenvaters gegen die orthodoxe Theologie ins Feld zu führen. Die Stellen zur Untermauerung des römischen Primats sind jedoch offensichtlich gefälscht. Jakob ist neben Thomas der einzige Theologe, der diese drastischen Aussagen zum römischen Primat aus dem nur an der Kurie bekannten *Libellus de fide sancte trinitatis* übernimmt.[39]

---

[37] *Quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis. Ostenditur etiam quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis. Dicit enim Cyrillus in libro thesaurorum: 'Itaque, fratres mei, si Christum . . .'* Thomas, *Contra errores Grecorum* II 38 (Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita 40A, Rom 1967) (103). *Porro subesse Romano pontifici omni humane creature declaramus, dicimus et diffinimus omnino esse de necessitate salutis. Unam sanctam* (890).

[38] *Sanctus quidem Cirillus in libro Thesaurorum sic ait: 'Dedit filius Petro plene et perfecte claves regni celorum . . . Ergo, fratres mei, si Christum . . .' Ecce liquet, ex hiis verbis Cirilli, quod potestas Romani pontificis plenissima est, et quod ei subditur omnis mundi potestas, et quod ei subesse de necessitate salutis est.* Jakob, *De regimine christiano* II. 9 (276). Die Parallele wurde bislang nur von Watt, *The Theory of Papal Monarchy*, 91 Anm. 55, bemerkt.

[39] Vgl. die Einleitung zur Edition von *Contra errores Grecorum* (10–18).

Bonifaz nahm also beide Abhandlungen zur Kenntnis. Der erste Teil sowie der Schlusssatz von *Unam sanctam* beziehen sich auf Jakobs *De regimine christiano*, während die Ausführungen zum Gewaltenverhältnis und zum Jurisdiktionsprimat von Aegidius abgeschrieben sind. Diese Erkenntnis ist deshalb von großer Bedeutung, weil sich die Stellungnahmen von Aegidius und Jakob in einem subtilen, aber wichtigen Punkt unterscheiden. Bereits Scholz, Arquillière und Rivière haben diesen Unterschied eindringlich beschrieben.[40] Für Aegidius werden nämlich alle Herrschafts- und Eigentumsrechte durch die christliche Taufe und die damit einhergehende Unterwerfung unter den Apostolischen Stuhl erworben. Jede Herrschaft außerhalb der Kirche sei illegitim und verdiene keinen Gehorsam. Jakob setzt sich ausdrücklich von dieser anti-aristotelischen Herrschaftstheorie ab.[41] Für ihn gibt es außerhalb der Kirche legitime Herrschaft, da sich nach Aristoteles die Menschen von Natur aus in politischen Gemeinschaften organisieren. Allerdings sei jedes christliche Staatswesen dazu verpflichtet, die Oberhoheit des Papstes anzuerkennen. Diese Differenz wird an einer Stelle besonders deutlich, an der Jakob mehrere Beispiele für die Unterordnung der weltlichen Macht unter die geistliche wörtlich von Aegidius abschreibt: die Zahlung des Zehnten, die Segnung und Salbung der Herrscher und die hierarchische Weltordnung. Über ein weiteres Beispiel, die Einsetzung der Könige durch den Papst, setzt sich Jakob hinweg, weil er der Meinung ist, dass die Könige ihre Gewalt nicht vom Papst empfangen, sondern bereits durch das Naturrecht zur Herrschaft berechtigt sind.[42] Dem Papst obliegt es nur, diese naturrechtliche Herrschaft zu approbieren. Er lehnt also das Diktum Hugos von St. Viktor, nach dem die geistliche Gewalt die irdische Gewalt einzusetzen hat, in der kategorischen Deutung des Aegidius ab.

---

[40] Scholz, *Die Publizistik*, 143–151; Arquillière, *Le plus ancien traité*, 57–81; Rivière, *Le problème*, 250.

[41] *Alii vero dicunt quod potestas temporalis, si debeat esse legitima et iusta, vel est coniuncta spirituali in eadem persona vel est instituta per spiritualem, alias iniusta est et inlegitima. Inter has autem duas opiniones potest accipi via media, que rationabilior esse videtur* . . . Jakob, *De regimine christiano* II. 7 (231f.). Die Position der *alii* entnimmt Jakob wörtlich aus Aegidius, *De ecclesiastica potestate* I. 5 (16). Ein weiteres, bislang unerkanntes wörtliches Zitat: Jakob, *De regimine christiano* II. 7 (242) bezieht sich auf Aegidius, *De eccl. pot.* II. 10 (89f.).

[42] *Quod autem spiritualis potestas sit dignior et superior arguunt quidam: 1° ex decimarum datione, quas potestas temporalis dat prelatis ecclesie in recognitionem servitutis Dei, a quo habent res temporales et potestatem super ipsas eo modo quo aliqui sunt tributarii alicui domino, ratione*

Bonifaz übernimmt hingegen alle vier Beispiele sowie das Zitat aus Hugo von St. Viktor von Aegidius und macht sich dessen Extremposition zu eigen.[43] Diese Parteinahme des Papstes lässt sich noch an einem anderen Beispiel belegen: Alle drei Autoren berufen sich auf die Deutung der Zweischwerterlehre durch Bernhard von Clairvaux. Demzufolge habe Christus in Lk 22, 38 das materielle vom geistlichen Schwert der Kirche unterschieden und der weltlichen Herrschaft anvertraut. Diese Übertragung habe er jedoch mit der Einschränkung versehen, dass das materielle Schwert *auf Wink des Priesters und auf Befehl des Kaisers* ausgeübt werden solle.[44] Aegidius und Bonifaz verfälschen das Zitat und unterdrücken die Worte *auf Befehl des Kaisers*, während Jakob den originalen Wortlaut beibehält.[45]

Die Parteinahme für Aegidius ist umso erstaunlicher, als bereits Jakob von Viterbo eine päpstliche Doktrin verfochten hatte, die sich gegen die moderate Position Heinrichs von Gent gewandt hatte und die von einem anderen bedeutenden Theologen, Gottfried von Fontaines, abgelehnt worden war.[46] Bonifaz war also nicht – wie Johannes Haller formulierte – „ersichtlich bestrebt, nur das zu sagen, worüber die Wissenschaft einig war"; vielmehr ergriff er Partei für die Position des Aegidius, die alle anderen papalistischen Theorien seiner Zeitgenossen überboten hatte. Eine Zurückhaltung des Papstes lässt sich allenfalls darin erkennen, dass er die neuartige Theorie des Aegidius von der Herrschaftslegitimation durch die christliche Taufe nicht ausdrücklich billigte. Bonifaz begnügte sich mit den daraus abgeleiteten Konsequenzen, die im Übrigen mit dem Standpunkt des Kirchenrechts um 1300 bestens übereinstimmten. Als Gesetzgeber

---

eius quod tenent ab eo. 2° Ex sanctificatione et benedictione, quia spiritualis potestas temporalem sacrat et benedicit. Qui autem benedicit maior est ut dicit Apostolus ad Hebreos. 3° Ex gubernatione rerum, quia sicut in ordine rerum, corporalia reguntur per spiritualia et corpora grossiora per subtiliora, sic in ecclesia que optime ordinata est . . . Jakob, *De regimine christiano* II. 7 (239). Die Übereinstimmungen mit Aegidius, *De ecclesiastica potestate* I. 5 (13–16), sind unterstrichen. Bereits Rivière, *Le problème*, 401f., hat diese Abhängigkeit bemerkt.

[43] *Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet precellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt: quod etiam ex decimarum datione et benedictione et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione, claris oculis intuemur. Nam veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et iudicare, si bona non fuerit. Unam sanctam* (889).

[44] Bernhard von Clairvaux, *De consideratione ad Eugenium papam* IV. 3. 7, ed. Jean Leclercq/Henri M. Rochais, Romae 1963 (Opera omnia 3) (454).

[45] Aegidius, *De ecclesiastica potestate* II. 15 (138); *Unam sanctam* (889); Jakob, *De regimine christiano* II. 10 (289).

[46] Zu dieser Debatte vgl. Ubl, Johannes Quidorts Weg, 55–57.

war er nicht dazu genötigt, die theoretische Rechtfertigung seiner Position *in extenso* auszubreiten. Es verzerrt daher die komplexe Sachlage, wenn Ullmann dem Papst die anti-aristotelische Herrschaftstheorie des Aegidius in den Mund legt und die Bulle „als eine sehr gewandte Zusammenfassung und Raffung" davon bezeichnet.[47]

3. Wie passt dieser Befund mit den Aussagen des Papstes im Juni 1302 zusammen? Im Konsistorium wies Bonifaz noch mit großer Entrüstung die Unterstellung von sich, er habe die Oberherrschaft über weltliche Angelegenheiten des französischen Königreichs usurpiert. Er urteile nur *ratione peccati*, aufgrund einer Sünde, und im Übrigen wolle er die Unabhängigkeit Frankreichs in weltlichen Angelegenheiten nicht antasten. In *Unam sanctam* werden dagegen deutlich beide Gewalten und die Einsetzung des Königs für den Papst reklamiert. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären?

Zur Beantwortung dieser Frage lohnt ein Blick auf Bonifaz' Briefe an andere Empfänger. In einem Schreiben an die deutschen Kurfürsten aus dem Jahr 1300 hat Bonifaz nicht gezögert, die Oberherrschaft über Kaiser und Könige für sich in Anspruch zu nehmen. Ausdrücklich erweiterte er die päpstliche Zuständigkeit über das römisch-deutsche Imperium auf alle christlichen Könige: Die Kaiser und Könige erhalten die Gewalt des weltlichen Schwertes aus der Hand des Papstes.[48] Gegenüber den flandrischen Gesandten stellte er gleichfalls die päpstliche Oberhoheit in weltlichen Angelegenheiten heraus und brachte sich so als Vermittler zwischen Flandern und Frankreich ins Spiel.[49] Im Gegensatz dazu lässt Bonifaz im Briefverkehr mit dem französischen König diese Deutlichkeit vermissen. Im Jahr 1298 stimmte er dem Ansinnen Philipps IV. zu, den Konflikt zwischen England und Frankreich nicht als Papst, sondern als Privatperson zu schlichten, um auf diese Weise die Souveränität der französischen Krone nicht

---

[47] Ullmann, Die Bulle Unam sanctam, 63–65.

[48] *Apostolica sedes divinitus constituta super reges et regna ut evellat et dissipet, edificet et plantet dominice domus dominium et omnis possessionis eius obtinens principatum, cui omnis anima quasi sublimiori preminentie debet esse subiecta, per quam principes imperant et potentes decernunt iustitiam ac reges regnant et legum conditores iusta decernunt . . . imperatores et reges receperunt gladii potestatem ab eo*. Bonifaz VIII., *Scriptum pontificis electoribus directum*, ed. Jakob Schwalm, Hannover – Leipzig 1906 (Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones et acta publica IV/1, Nr. 105 vom 13.V.1300) (80).

[49] Joseph Kervyn de Lettenhove, Études sur l'histoire du XIII[e] siècle, in: *Mémoires de l'Académie royale de Belgique* 28 (1854), 75–80. Weitere Beispiele bei Finke, *Aus den Tagen*, 154–158; Jean Coste, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303–1311)*, Rom 1995, 57f.

zu beeinträchtigen.[50] In *Ausculta fili* versuchte er, seine Äußerungen in der Schwebe zu halten und keine grundsätzliche Debatte zu eröffnen. Sogar in der Absetzungssentenz, die am Tage des Attentats von Anagni veröffentlicht werden sollte, verlautete nichts von einer Unterwerfung der weltlichen Gewalt unter die geistliche.[51] Diese Zurückhaltung des Papstes kann wohl nicht allein mit diplomatischer Rücksichtnahme erklärt werden, weil nach der Häresieanklage gegen den Papst durch den königlichen Rat Wilhelm von Nogaret jede Brücke zwischen den beiden Konfliktparteien niedergerissen worden war. Vielmehr, so lautet meine Vermutung, war sich Bonifaz bewusst, in dieser Frage heikles kirchenrechtliches Terrain zu betreten. Seit der Dekretale Innocenz' III. *Per venerabilem*[52] aus dem Jahre 1202 war der Satz, dass der französische König in weltlichen Angelegenheiten keinen Vorgesetzten anerkenne, Teil des Kirchenrechts. Die Juristen der Kirche haben zwar verschiedene Strategien entwickelt, um diesem Grundsatz eine beschränkte Gültigkeit zu verleihen, doch im französischen Selbstverständnis war er fest verankert.[53] Alle prokönig-lichen Stellungnahmen zitieren ihn, und auch Pierre Flote hat sich seiner bei der Rede auf der Ständeversammlung bedient.[54] Selbst Bonifaz bekannte sich im Juni noch volens nolens dazu.

Dieses Zögern vor der juristischen Neuerung bietet den Schlüssel für das Rätsel der Datierung von *Unam sanctam*. Kehren wir daher noch einmal zur Ereignisgeschichte zurück: Am 1. November 1302 fand in Rom die in *Ausculta fili* angekündigte Synode der französischen Kirche statt. Ungefähr die Hälfte des Episkopats, fast durchgängig aus dem Süden Frankreichs, kam der Vorladung des Papstes nach. Von Seiten des Königs verfolgten der Jurist und königliche

---

[50] Digard, *Philippe le Bel*, I 360–364.

[51] Edition von *Super Petri solio* in: Dupuy, *Histoire du différend*, 182–186.

[52] Die Register Innocenz' III., 5. Pontifikatsjahr 1202/1203, ed. Othmar Hageneder unter Mitarbeit von Christoph Egger, Karl Rudolf u. Andrea Sommerlechner, Wien 1993 (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom II/1/5) (249–255); X 4.17.13 (ed. Friedberg, 714–716). Zur Auslegung dieser Dekretale: Othmar Hageneder, Anmerkungen zur Dekretale *Per venerabilem* Innocenz' III. (X 4.17.13), in: *Studien zur Geschichte des Mittelalters. Jürgen Petersohn zum 65. Geburtstag*, hg. von Matthias Thumser u.a. Stuttgart 2000, 159–173 (mit älterer Literatur).

[53] Helmut G. Walther, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München 1976, 65–111; Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France (XIII^e–XV^e siècles)*, Paris 1993, 70f.

[54] Picot, *Documents*, 8.

Rat Pierre de Mornay sowie der Bankier und Diplomat Musciatto Guidi dei Franzesi das Geschehen. Über die Verhandlungen auf der Synode ist nur die Nachricht erhalten, dass sich nichts Erwähnenswertes zugetragen hat:

> *Viele Blitze des Papstes gingen auf den König nieder, ohne dass ein fruchtbringender Regen folgte.*[55]

Bonifaz zog für seinen Teil drei Schlüsse aus den Verhandlungen: Erstens schrieb er am 18. November die Bulle *Unam sanctam*, zweitens belegte er am 20. November alle diejenigen – also in erster Linie Philipp IV. – mit der Exkommunikation, die den Bischöfen die Reise nach Rom verwehrt hatten,[56] und drittens beauftragte er am 24. November den Kardinal Jean Lemoine mit einer Legation nach Paris.[57] Lemoine sollte über zwölf Punkte mit dem französischen König verhandeln und die nicht in Rom erschienenen Bischöfe zur Räson bringen. Diese drei Maßnahmen lassen sich nicht anders interpretieren, als dass Bonifaz den Konflikt noch einmal verschärfte. Unter dem Druck einer drohenden Exkommunikation sollte Philipp zum Einlenken in allen wichtigen Fragen gebracht werden. Würde Philipp in den zwölf Punkten nicht nachgeben, drohte ihm Bonifaz ausdrücklich, mit geistlichen und weltlichen Strafen gegen ihn vorzugehen.[58]

Diese päpstliche Offensive schien durch mehrere Faktoren gerechtfertigt: Zum einen waren die Kräfte des Königreichs durch die erfolgreiche Rebellion der flandrischen Städte in dieser Region gebunden. Bei der Schlacht von Kortrijk am 11. Juli 1302 war zudem der führende Rat Pierre Flote gefallen, den Bonifaz als Urheber der aggressiven französischen Politik und der schismatischen Missachtung

---

[55] Vgl. Finke, *Aus den Tagen*, 147, nach Joseph Guigniaut/Natalis de Wailly, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris 1855, XXI 713.

[56] *Les Registres de Boniface VIII*, Nr. 5039 (667): *Excommunicamus et anathemizamus.*

[57] Ronald A. Steckler, Cardinal Lemoine's Legation to France, 1303: A Diplomat's Dilemmas, in: *Res Publica Litterarum* V/2 (1982), 203–225; Randy M. Johannessen, Cardinal Jean Lemoine's gloss to *Rem non novam* and the reinstatement of the Colonna cardinals, in: *Proceedings of the VIIIth International Congress of Medieval Canon Law*, ed. Stanley Chodorow (Monumenta Iuris Canonici C: Subsidia 9), Città del Vaticano 1992, 309–329. – Elvio Ancona, La glossa del cardinale Jean Lemoine all'Antiquorum habet e l'ecclesiologia del corpus mysticum, in: *Studia Patavina* 46 (1999), 363–376, vertritt die These, Jean Lemoine habe die Abfassung von *Unam sanctam* durch den Begriff des *corpus mysticum* beeinflußt. Dies kann nicht überzeugen, da der Begriff zum Gemeingut der Debatte gehört.

[58] Dupuy, *Histoire du différend*, 92.

päpstlicher Befehle ansah.[59] Zum anderen war der königliche Rat Pierre de Mornay mit dem Auftrag zu Bonifaz gereist, ihn zu besänftigen und den Anschein des guten Willens zu erwecken. Sekundiert wurde er dabei von Karl von Valois, des Königs jüngerem Bruder, der in der italienischen Politik eng mit dem Papst zusammengearbeitet hatte und sich ebenfalls im November in Rom aufhielt.[60] Später berief sich Bonifaz auf die Bürgschaft, die ihm von den königlichen Unterhändlern ausgestellt worden sei.[61]

Unam sanctam fügt sich ein in das Bild der päpstlichen Offensive. Mit dieser Konstitution stellte Bonifaz die Beziehungen zwischen Frankreich und dem Apostolischen Stuhl auf eine neue rechtliche Grundlage. Der Satz über die Unabhängigkeit Frankreichs in der Dekretale *Per venerabilem* sollte zugunsten einer Unterordnung unter den Papst in weltlichen Dingen abgeändert werden. Dieser Satz war den Kanonisten schon lange ein Ärgernis: Innocenz IV. glossierte ihn mit den Worten, der König sei zwar nicht dem Kaiser, aber sehr wohl dem Papst untertan.[62] Der prominente Kirchenrechtler Heinrich von Segusio, Kardinalbischof von Ostia, stellte sich ernsthaft die Frage, ob der König von Frankreich eine Todsünde begehe, wenn er die rechtmäßige Oberhoheit des Papstes in weltlichen Belangen nicht anerkenne.[63] Einige Jahre nach der Veröffentlichung von *Unam sanctam* stellte der Kanonist Egidius von Perugia fest, *Per venerabilem* sei durch die Bulle Bonifaz' VIII. abgeändert worden.[64]

---

[59] Vgl. Dupuy, *Histoire du différend*, 65 u. 77.

[60] So ausdrücklich Bonifaz in Dupuy, *Histoire du différend*, 92 u. 96. Bonifaz erteilte für Angehörige Pierre de Mornays eine Reihe von Privilegien [*Les Registres de Boniface*, Nr. 4822–4824 (557)] und ergriff Partei für Philipp gegen Albrecht I. in der Sache des Hennegaus: Digard, *Philippe le Bel*, II, 133.

[61] *Les Registres de Boniface VIII*, Nr. 5344 (845).

[62] Innocenz IV., *Summa* ad X 4.17.13 v. recognoscat (Frankfurt – Main 1570, ND Frankfurt/Main 1968) f. 481rb.

[63] Hostiensis, *Lectura* ad X 4.17.13 v. recognoscat (Venedig 1581, ND Turin 1965) f. 38vb. Die Gleichsetzung der Leugner der päpstlichen Weltherrschaft mit dualistischen Häretikern hat Bonifaz aus dem Kommentar des Hostiensis übernommen: *Habet enim papa ipse plenitudinem potestatis . . . et maior et superior est omnibus christianis, quod potest probari multis rationibus nimis dilucibus et efficacibus. . . . Octavo ex vi fidei orthodoxae, sicut enim ponere duo principia haereticum est xxiii. quaestio finalis cap. quod autem § Cerdoniani [C. 24 q. 3 c. 39], sic ponere duos vicarios generales et sibi aequales in terris haereticum videtur.* Hostiensis, *Lectura* ad X 4.17.13 v. plenitudinem potestatis (f. 40ra). Vgl. hierzu *Unam sanctam* (890): *Quicumque igitur huic potestati a Deo sic ordinate resistit, Dei ordinationi resistit, nisi duo sicut Maniceus fingat esse principia, quod falsum et hereticum iudicamus.* In diesem Sinn bereits der Brief *Verba delirantis filiae*, s. Anm. 20.

[64] Egidius Spiritalis, *Libellus* (109).

Trotzdem entschloss sich Bonifaz im November 1302 noch nicht zur Publikation von *Unam sanctam*. Er hätte damit die Verhandlungen durch Jean Lemoine kompromittiert und ein Nachgeben von Seiten Philipps unmöglich gemacht. Zudem wusste man in Frankreich nur zu gut, dass Bonifaz noch im Juni die herrschende Lehre über die Unabhängigkeit Frankreichs gebilligt und die Kurzfassung *Deum time* mit ihrer These von der Unterordnung des Königs unter den Papst als Fälschung bezeichnet hatte. Eine derart rasante Meinungsänderung wäre nur auf geringes Verständnis gestoßen. Die Publikation von *Unam sanctam* hätte den sofortigen Bruch mit dem König von Frankreich bedeutet, den der Papst in seiner vermeintlich stärkeren Position nicht auf sich nehmen musste. Zudem wäre der Eindruck erweckt worden, Bonifaz ändere die Rechtslage, um dem König einen Verstoß gegen die neuen Bestimmungen von *Unam sanctam* vorzuwerfen.[65] Indes vermied es Bonifaz bis zu seinem Ende, *Unam sanctam* gegen Philipp ins Feld zu führen. Er berief sich vielmehr auf gängige Verstöße gegen das Kirchenrecht, wie die Verletzung der geistlichen Gerichtsbarkeit, die Gefangennahme päpstlicher Legaten und die Beschlagnahmung kirchlicher Güter. Erst als der Bruch zwischen Philipp und Bonifaz nach der Häresieanklage Nogarets besiegelt war, ging der Papst mit *Unam sanctam* an die Öffentlichkeit. Im August 1303 ließ er *Unam sanctam* gemeinsam mit *Nuper ad audientiam* und *Rem non novam* ins Register eintragen, und erst dann wurden diese päpstlichen Schriftstücke in Paris bekannt.[66]

---

[65] Dies wird Bonifaz erst im nachhinein (1309) unterstellt: Coste, *Boniface au procès*, 430: *Regem et regnum Francie et Gallicos omnes predicabat hereticos, falso et sine causa asserens quod impingebant in articulum ‚Unam sanctam catholicam'. Ex illa causa constitutionem edidit ‚Unam sanctam'.*

[66] Dies belegt die Abschrift von *Unam sanctam* in der einzigen französischen Überlieferung (Paris, BN Ms lat. 15004, f. 74r–v), wo die Bulle zwischen *Nuper ad audientiam* und *Super Petri solio* eingetragen ist. Ich halte es daher für ausgeschlossen, dass *Unam sanctam* während des Konzils in Rom verlesen wurde: in diesem Sinn bereits Finke, *Aus den Tagen*, 147 und CCXXIII; Rivière, *Le problème*, 79 mit Anm. 2; Schmidt, *Bonifaz-Prozeß*, 81 Anm. 311 mit weiteren Belegen. Die gegenteilige Meinung vertritt u.a. Digard, *Philippe le Bel*, II 133 und Paravicini Bagliani, *Boniface VIII*, 328. Letzterer stützt sich auf ein angebliches Gutachten des späteren Papstes Johannes XXII. zum Konzil von Vienne; vgl. Victor Verlaque, *Jean XXII, sa vie et ses œuvres*, Paris 1883, 52–54. Der Inhalt dieses Gutachtens ist aber entgegen den Angaben Verlaques nicht bekannt: Max Heber, *Gutachten und Reformvorschläge für das Vienner Generalkonzil*, Leipzig 1896, 15–18 und 63f.; Ewald Müller, *Das Konzil von Vienne, 1311–1312. Seine Quellen und seine Geschichte* (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 12), Münster 1934, 103.

5. Zuletzt soll noch einmal auf die Deutung Ullmanns eingegangen werden. Es bedarf keiner weiteren Ausführungen, um seiner These von der anti-aristotelischen Schlagseite der Bulle den Boden zu entziehen. Weder fand ein „weltanschaulicher Kampf" der Kurie gegen den Aristotelismus statt, noch billigte Bonifaz in *Unam sanctam* ausdrücklich die anti-aristotelische Herrschaftstheorie des Aegidius. Dennoch müssen wir uns den von ihm erhobenen Einwänden gegen die traditionelle, auch hier vertretene Interpretation stellen. Ullmann weist auf die fehlende Nennung von Anlass und Gegner sowie auf den umfassenden Inhalt hin, der sich nicht auf die Frage des Gewaltenverhältnisses reduzieren lasse. Ausgehend von diesen Beobachtungen kommt er zu dem Schluss, *Unam sanctam* habe keine „Rolle in der Tagespolitik gespielt" und sei in ihrem „konservativen Charakter" gegen eine geistige Strömung gerichtet.[67]

Um diese Einwände zu entkräften, müssen wir uns vor Augen halten, dass der Teil der Bulle über die Unterordnung des Staates unter die Kirche fast die Hälfte des Wortlauts einnimmt. Dies zeigt zur Genüge die Intention des Papstes bei ihrer Abfassung. Auch die anderen Teile[68] von *Unam sanctam* lassen sich überzeugend als Stellungnahme zum Konflikt mit Philipp dem Schönen deuten. Philipp zog nämlich durch eine Reihe von Maßnahmen nicht nur die weltliche, sondern auch die geistliche Autorität des Apostolischen Stuhls in Zweifel: Er ließ den Bischof von Pamiers unter fragwürdigen Umständen verhaften, beanspruchte die Einkünfte vakanter Bischofssitze, trieb eigenmächtig Steuern vom Klerus ein, ließ einen Brief des

[67] Ullmann, Die Bulle Unam sanctam, 45f.

[68] Der Aufbau der Bulle wird am besten in der zeitgenössischen Glosse Jean Lemoines (1304–5) aufgeschlüsselt: 1) Eigenschaften der Kirche (Unam-peccatorum); 2) Einheit der Kirche (Sponso-provenit); 3) Einheit des Hauptes (Igitur-pastorem); 4) Einheit der Macht/Gewaltenverhältnis (In hac-secuntur); 5) Jurisdiktionsprimat (Ergo-ligaveris); 6) Strafandrohung und Conclusio (Quicumque-salutis). Teiledition der Glosse von Finke, *Aus den Tagen*, C–CXVI. Die Frage der Zuschreibung ist geklärt durch Randy M. Johannessen, Cardinal Jean Lemoine and the authorship of the glosses to Unam sanctam, in: *Bulletin of Medieval Canon Law* 18 (1988), 33–41; eine neue Handschrift bei Peter D. Clarke, The Fragment of a Collection of Boniface VIII's extravagentes and a Gloss to Unam sanctam from Carlisle, in: *Bulletin of Medieval Canon Law* 24 (2000), 130–133. Die Glosse Lemoines würde eine eingehendere Untersuchung verdienen. Dies gilt auch für den anonymen, in der *Glossa ordinaria* gedruckten Kommentar zu *Unam sanctam*; Edition von Pierre de Lapparent, L'œuvre politique de François de Meyronnes, ses rapports avec celle de Dante, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 15/17 (1940/42), 5–151, hier 126–151, der den Text Aegidius Romanus zuschreibt.

Papstes verbrennen, hinderte die Bischöfe aus seiner Krondomäne an der Reise zur römischen Synode und verhängte im Lauf des Jahres 1302 ein Ausfuhrverbot, um die Einnahmen der päpstlichen Kurie zu schädigen.[69] Überdies schrieben die französischen Barone im April 1302 einen Brief an das Kardinalskolleg, in dem Bonifaz nicht mit den üblichen Ehrentitel erwähnt und seine Legitimität in Frage gestellt wurde.[70] Pierre Dubois, Jurist und Bailli von Coutances, verdächtigte auf der Ständeversammlung den Papst sogar der Häresie.[71] Noch radikaler sind die Thesen Johannes Quidorts in *De regia potestate et papali*: Er macht sich nicht bloß zum Anwalt einer strikten Gewaltentrennung, er stellt auch den Anspruch auf die Vollgewalt und den Jurisdiktionsprimat des Papstes in Frage.[72]

Es lässt sich nicht zwingend beweisen, dass dem Papst alle diese Angriffe auf sein Selbstverständnis als universalem Stellvertreter Gottes zu Ohren gekommen sind. Die Maßnahmen des Königs und die schismatischen Bestrebungen eines Pierre Flote waren ihm selbstverständlich gegenwärtig. Diesen Angriffen sollte die Bulle *Unam sanctam* vollständig erwidern: Das Thema der Einheit der Kirche war gegen den Versuch Philipps gerichtet, die Bischöfe an der Reise nach Rom zu hindern; die Einheit des Hauptes sollte klarstellen, dass nur der Papst innerhalb der Kirche über die Besteuerung des Klerus und über die Vergabe von Pfründen letztgültig entscheiden dürfe; die Einheit der Macht entzog den in Frankreich aufkeimenden Souveränitätsgedanken die Grundlage; der Jurisdiktionsprimat legte die Nicht-Judizierbarkeit des Papstes fest, wodurch die Diskussion und Zurückweisung päpstlicher Entscheidungen unmöglich gemacht werden sollte.[73] Diesem Verständnis von *Unam sanctam* als Replik auf die französische Politik des Jahres 1302 widerspricht auch nicht der allgemein gehaltene Charakter der Bulle. In den gegen Philipp gerichteten Konstitutionen *Clericis laicos* und *Rem non novam* enthält sich der

---

[69] Vgl. Digard, *Philippe le Bel*, II 96–117.

[70] *. . . celuy qui en present est ou siege du gouvernement de l'Eglise . . .* Picot, *Documents*, 12.

[71] *Quod autem papa sic scribens nitens et intendens sit et debeat haereticus reputari, per rationes infrascriptas potest manifeste probari . . .* Pierre Dubois, *Deliberatio super agendis a Philippo IV. contra epistolam Bonifacii papae VIII.*, ed. Dupuy, *Histoire du différend*, 45.

[72] Johannes Quidort, *De regia potestate et papali* 12–13 (127–142).

[73] Im Kirchenrecht galt bislang die Einschränkung der Häresieklausel („nisi deprehendatur a fide devius"), vgl. Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Studies in the History of Christian Thought 81), Leiden u.a. ²1998.

Papst ebenfalls der Anspielung auf den konkreten Anlass. Die fortgeschrittene Technik der päpstlichen Gesetzgebung unter Bonifaz zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er nicht wie seine Vorgänger Dekretalen in der Form von Reskripten erlässt, sondern rechtsergänzende Konstitutionen.[74]

6. Zusammenfassend lässt sich die Genese von *Unam sanctam* wie folgt beschreiben: Im Lauf des Jahres 1302 erschütterte der französische Königshof die geistliche und weltliche Autorität des Papstes durch eine Reihe von politischen Maßnahmen und durch die Formulierung einer Position der Gewaltentrennung. Bonifaz wurde dadurch auf die Lücke zwischen dem geltenden Kirchenrecht und der wissenschaftlichen Diskussion über das Kirchenrecht aufmerksam: Während die Herrschaft des Papstes auch in weltlichen Angelegenheiten von den Juristen des 13. Jahrhunderts fast einhellig gebilligt und seine Stellung innerhalb der Kirche einer monarchischen Herrschaft angeglichen wurde, hielt die Gesetzgebung mit dieser Entwicklung nicht Schritt. *Unam sanctam* sollte diese Lücke füllen und es unmöglich machen, sich gegen den Papst auf Sätze des Kirchenrechts zu stützen. In der Formulierung der Bulle zog Bonifaz die Abhandlungen von Aegidius Romanus und Jakob von Viterbo heran, die ihrerseits beide auf die pro-königliche Theorie der Gewaltentrennung mit wortreichen Widerlegungen reagiert hatten. Die Extremposition des Aegidius erschien dem Papst insgesamt überzeugender als die subtilen Unterscheidungen Jakobs von Viterbo: Der Papst soll ohne Wenn und Aber autorisiert sein, weltliche Herrscher ein- und wieder abzusetzen. Nach der Niederschrift von *Unam sanctam* am 18. November schob Bonifaz die Publikation durch Eintrag ins Register noch hinaus, weil er das Einlenken Philipps IV., wie es ihm zur selben Zeit durch die königlichen Unterhändler signalisiert wurde, nicht gefährden wollte. Nach dem endgültigen Bruch durch die Häresieanklage Nogarets stand am 15. August 1303 der Publikation nichts mehr im Wege.

Die Originalität von *Unam sanctam* muss differenziert beurteilt werden: Einerseits baute Bonifaz seine Konstitution wie ein Florilegium aus verschiedenen Traditionselementen zusammen, ohne eigenstän-

[74] Sten Gágner, *Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung* (Studia Iuridica Upsalensia 1), Uppsala 1960; Tilmann Schmidt, Bonifaz VIII. als Gesetzgeber, in: *Proceedings of the VIIIth International Congress*, 227–245; Emanuele Conte, La bolla Unam sanctam e i fondamenti del potere papale fra diritto e teologia, in: *Mélanges de l'Ecole française de Rome (Moyen Age)*, 113 (2001), 663–684.

dige und neue Gedanken hinzuzufügen. Andererseits schloss er sich innerhalb der theologischen Debatte einer Extremposition an und erhob diese zum geltenden Kirchenrecht. Damit wollte er die juristische Tradition auf den monarchischen Papat und auf die Weltherrschaft des Papstes festlegen und die Gültigkeit aller entgegenstehenden Sätze des älteren Kirchenrechts außer Kraft setzen. Der Erfolg stellte sich allerdings nur teilweise ein. Erst 1500 ist die Bulle als Teil der *Extravagantes communes* in das Kirchenrecht eingedrungen und war auch fortan in ihrer Geltung nicht unumstritten.

This page intentionally left blank

AEGIDIUS ROMANUS UND JAKOB VON VITERBO – ODER: WAS VERMAG ARISTOTELES, WAS AUGUSTINUS NICHT KANN?*

Helmut G. Walther**

Es ist unbestritten, daß im Mittelalter bestimmte politische Konflikte einen Schub an politischer Theoriebildung mit sich brachten, und sei es nur, daß das, was bislang von artistischen, theologischen und juristischen Universitätsgelehrten quasi „nebenbei" zum ordentlichen Lehrbetrieb geäußert wurde, nun durch diese besonderen Umstände eine Präzisierung und Zuspitzung erfuhr. Daß andererseits der Pontifikat Bonifaz' VIII., insbesondere mit den zwei Phasen des offenen Konflikts mit König Philipp. IV. von Frankreich, sogar als „eine Wende in der politischen Theorie" gelten kann, hat Jürgen Miethke bekanntlich zum Ausgangspunkt seiner Monografie *De potestate papae* gemacht.[1] Welche Rolle im Gesamtrahmen mittelalterlicher Politiktheorie dabei der Rezeption der ‚*Politik*' des Aristoteles zukommt, ist freilich bis heute umstritten. Dies hängt nicht zuletzt mit den unterschiedlichen Wissenschaftssprachen zusammen, die die einzelnen, der Politiktheorie „zuliefernden" Disziplinen verwandten. Die Begrifflichkeit der Artisten und Theologen einerseits und der Juristen andererseits unterschied sich nicht nur durch die andersartige Provenienz der autoritativen antiken Texte, deren Exegese völlig andersartige Curricula für diese sich als *facultates* in den *universitates* bzw. *studia generalia* etablierenden Disziplinen hervorgebracht hatte. Hinzu kam von Anfang an der andersartige soziale Kontext der Magister und Scholaren als des „Publikums" dieser Disziplinen, in deren Bewußtsein sich die Unterschiede der *facultates* zum Kennzeichen zweier unterschiedlicher „Wissenschaftskulturen"

---

* Ich greife mit dieser Untersuchung auf Überlegungen zurück, die ich in meinem *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München 1976, zuerst geäußert habe.

** Inhaber des Lehrstuhls für Mittelalterliche Geschichte an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

[1] Jürgen Miethke, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham* (Spätmittelalter und Reformation. N.R. 16), Tübingen 2000, 57ff.

auswuchsen. Die Juristen zeigten sich deshalb, abgesehen von einigen prominenten Ausnahmen, konstant aristotelesresistent. Die Artisten und Theologen, die ihrerseits für bestimmte Probleme sehr wohl subsidiär auf das Kirchenrecht zurückgriffen, benutzten diese Abstinenz der Juristen gegenüber dem mit seiner Autorität das gesamte Wissenschaftssystem stützenden *philosophus*, um diese deswegen als rückständig bis dumm, ja ihre Disziplin unwissenschaftlich zu kennzeichnen; sahen sie damit doch ein willkommenes Argument, um gegen die Bevorzugung der Juristen bei der Stellenvergabe als gelehrte Räte und politische Entscheidungsfinder an den kirchlichen und weltlichen Höfen zu protestieren.[2]

Beim Verhalten Papst Bonifaz' VIII. in den zahlreichen Konflikten, die seinen Pontifikat prägten, könnte der Eindruck entstehen, als ob es dieser einer bislang wenig bedeutenden Adelsfamilie aus dem Patrimonium Petri entstammende Jurist, ganz der Denkweise seiner Profession verpflichtet, von Anfang an auf Klärung strittiger Rechts- und Machtfragen durch Konfliktzuspitzungen abgesehen hätte: Von derjenigen über das Rücktrittsrecht des Papstes (an dem die Legitimität seines eigenen Amtes hing) bis zum Seelsorgerecht der Mendikanten und der Auslegung der *paupertas evangelica* bei den Franziskanern, vor allem aber beim Verhältnis von päpstlicher und fürstlicher Amtsgewalt, das er an den Konfliktfällen um das Königreich Sizilien, mit dem dänischen König, dem Wahl- und Approbationsrecht des römisch-deutschen Königs und dem Streit zwischen dem englischen und französischen König in seinen verschiedenen Aspekten geradezu ausgelotet habe; schließlich die zweimaligen Auseinandersetzungen mit Philipp

[2] Helmut G. Walther, Die Macht der Gelehrsamkeit. Über die Meßbarkeit des Einflusses politischer Theorien gelehrter Juristen des Spätmittelalters, in: *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages/Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, ed. by Joseph Canning/Otto Gerhard Oexle, Göttingen 1998, 241–267 (mit Literatur). Die unterschiedlichen „Sprachen" der mittelalterlichen Politiktheoretiker waren in letzter Zeit mehrfach Gegenstand von Betrachtungen. Vgl. Brian Tierney, Canon law and Church Institutions in the later Middle Ages, in: Ders., *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought* (Variorum Collected Studies Series CS 578), Aldershot 1984, Nr. VII (zuerst 1976), hier bes. 51ff.; Antony Black, Political Languages in Later Medieval Europe, in: *The Church and Sovereignty c. 590–1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, ed. Diana Wood, London – New York 1991, 313–328, Diego Quaglioni, Il tardo Medioevo: confusione o pluralità di linguaggi politici?, in: *Il Pensiero politico* 26 (1993), 9–84; Roberto Lambertini, La diffusione della „Politica" e la definizione di un linguaggio politico aristotelici, in: *Quaderni storici* n.s. 102 (1999), 677–704.

IV. über das königliche Besteuerungsrecht und den Gerichtsstand der Bischöfe, die er bewußt ins Grundsätzliche gekehrt habe.

Die in diesen Konfliktfällen erlassenen Dekretalen wie auch der sorgfältig mit einer Dreierkommission von Kanonisten unter erheblichem Eigenanteil des Papstes erarbeiteten Dekretalensammlung des *Liber Sextus* bestärken diesen Eindruck, daß Bonifaz VIII. wohl zu stark auf die Konfliktlösungskompetenz durch gesetzgeberische Tätigkeit des Papstes vertraut und damit das politische Fiasko am Ende seines Pontifikats herbeigeführt habe. Anders ist seine aufgebrachte Reaktion im Konsistorium am 24. Juni 1302 nicht zu verstehen, als er empört darauf reagierte, daß der französische Hof seine Bulle *Ausculta fili* zu *Deum time* mit einem kanonistischen Maßstäben widersprechenden päpstlichen Machtanspruch verkürzt und entstellt hatte:

> *Quadraginta anni sunt quod nos sumus experti in iure et scimus, quod duae sunt potestates a Deo.*[3]

Erst in diesem zweiten Konflikt mit Philipp IV. nach der Festnahme Bischof Bernard Saissets von Pamiers im Herbst 1301 kam es auch auf Seiten der päpstlichen Kurie und ihrer Parteigänger zu umfangreicheren theoretischen Abhandlungen, die als Diskurs gewertet werden können, der der sorgfältigen Vorbereitung der päpstlichen Konstitution *Unam sanctam* von November 1302 diente und der die Legitimation der in der Bulle bezogenen politischen Positionen unangreifbar machen sollte.[4]

---

[3] Heinrich Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen*, Münster 1902; Thomas Sherrer Ross Boase, *Boniface VIII*, London 1933; Jean Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive*, (Spicilegium Sacrum Lovaniense 8) Louvain – Paris 1926; Georges Digard, *Philippe le Bel e le Saint-Siège de 1285 à 1304*, 2 Bde., Paris 1936; Georges Le Bras, Boniface VIII, symphoniste et modérateur, in: *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, 383–394; Eugenio Dupré Theseider, Bonifacio VIII., in: *Dizionario biografico italiano* 12 (1960), 170–183; Jean Favier, *Philippe Le Bel*, Paris 1978, 343–393; Joseph R. Strayer, *The Reign of Philip the Fair*, Princeton 1980, 237–300. Das Zitat in Pierre Dupuy, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel, roy de France*, Paris 1655, 77; dazu James Muldoon, Boniface's Fourty Years of Experience in Law, in: *The Jurist* 31 (1971), 449–477.

[4] Eine Zusammenfassung der Entwicklung zuletzt bei Miethke, *De potestate*, 68–108. Jüngst dagegen Karl Ubl, Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie, in: *Francia* 30/1 (2003), 43–72, der nun Jean Quidorts Traktat *De regia potestate et papali* die Rolle der „Initialzündung" der Ausweitung des Konflikts auf päpstlicher Seite ins Grundsätzliche zuweist (71). Vgl. auch Ubls Ausführungen in diesem Band.

Der italienische Augustinereremit Jakob Capocci aus Viterbo galt in seinem Orden neben Aegidius Romanus als große wissenschaftliche Hoffnung. 1281 war er nach Paris zum Studium entsandt worden, 1293 dann unter dem im Vorjahr zum Ordensgeneral gewählten, dabei jedoch weiterhin in Paris residierenden Aegidus Romanus zum Doktor der Theologie promoviert worden. Jakob übernahm den Lehrstuhl des Aegidius im neuen Studienhaus des Ordens in der Nähe des Pont Neuf bis 1299. Zeugnisse einer direkten Parteinahme im Streit um *Clericis laicos* sind weder von Aegidius, seit 1295 Erzbischof von Bourges, noch von dem damals in Paris lehrenden Jakob bekannt.[5]

Allerdings sind die bereits auf 1293/94 zu datierenden ersten beiden Pariser Quodlibets des neuen Pariser Theologiemagisters Jakob höchst interessant für die Genese seiner politischen Anschauungen und haben deshalb auch in letzter Zeit entsprechende Aufmerksamkeit in der Forschung gefunden. Jakob setzt sich hier mit den Argumenten auseinander, die der weltgeistliche Theologiemagister Gottfried von Fontaines seinerseits schon nach 1290 in seinem 7. Quodlibet zum Problem der Besteuerung der Bürger *pro bono communitatis* durch den Herrscher vorgetragen hatte.[6] Wie schon Gottfried von Fontaines

---

[5] Zur Biografie Jakobs von Viterbo: David Gutierrez, De vita et scriptis beati Jacobi de Viterbo (ca. 1255–1307), in: *Analecta Augustiniana* 16 (1937), 216–381; Ders., De Doctrina theologica beati Jacobi de Viterbo, in: *Analecta Augustiniana* 16 (1938), 432–552; Eelcko Ypma, Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe †1308, in: *Augustiniana* 24 (1974), 247–282; Ders., Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300, in: *Augustiniana* 25 (1975), 223–282; Miethke, *De potestate*, 102 mit Anm. 284 (Literatur) und jüngst Matthew S. Kempshall, *The Common Good in late Medieval political thought*, Oxford 1999, der erstmals Jakobs Äußerungen und Lehren systematisch in den Kreis der wichtigsten sich politiktheoretisch um 1300 äußernden Autoren aus dem Gelehrtenmilieu stellt. Vgl. jedoch schon Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge II: Secteur social de la scolastique*, Louvain – Paris 1958. Zu den Hintergründen der Publikation von *Clericis laicos* in Frankreich und der Formierung des Widerstands im französischen Klerus Jo Ann McNamara, Simon de Beaulieu and ‚Clericis Laicos', in: *Traditio* 25 (1969), 155–170; Charles Zuckerman, Cardinal Simon de Beaulieu and the Relations between Philipp the Fair and Boniface VIII, in: *Traditio* 31 (1975), 195–222; Ders., The Ending of French interference in the Papal financial system in 1297: a neglected episode, in: *Viator* 11 (1980), 261–288. Zur Überlieferung des Textes Leo Santifaller, Zur Originalüberlieferung der Bulle Papst Bonifaz' VIII., Clericis laicos' von 1296, Februar 25, in: *Collectanea Stephan Kuttner I (= Studia Gratiana 11)*, 1967, 69–90.

[6] Gottfried von Fontaines, Quodl. VII.14., in: *Godefridus de Fontibus, Quodlibeta V–VII*, edd. Maurice de Wulf et Jean Hoffmanns (Les philosophes Belges III), Louvain 1914, 395f. Dazu Kempshall, *Common Good*, 249; de Lagarde, *La naissance*, 161–213 (Vergleich zwischen Heinrich von Gent [†1293] und Gottfried): Gottfried griff mit seinen späteren Quodlibets 11 und 13 dann indirekt mit seinen Erörterungen über

sieht Jakob im Gemeinwohl wie in der *utilitas publica* ausreichende Gründe für Eingriffe der fürstlichen *jurisdictio* bzw. neuer gesetzlicher Regelungen in bestehende Rechtsordnungen und läßt damit keinen Zweifel an der Legitimität eines Eingriffs des Papstes *propter magnam utilitatem ecclesiae* in das Besteuerungsrecht des weltlichen Herrschers. Gottfried hatte zuvor in seinem 7. Quodlibet die Besteuerungspolitik des französischen Königs mit dem *bonum communitatis* gerechtfertigt. Jakob rechtfertigt nun in seinem ersten Quodlibet die für ihn im Regelfall nur begrenzt zulässigen Eingriffsrechte eines weltlichen Herrschers in das Eigentum seiner Untertanen aus der Stellung des Königs, die er in der Tradition der Lehre des Aquinaten bestimmt: Der König könne Abgaben nur *pro rationalibus causis* erheben, denn er sei nicht *dominus*, sondern bloßer *procurator, tutor et dispensator* der Güter seines Reiches,[7] Eine Besteuerung der Kirchengüter durch den weltlichen Herrscher könne nicht etwa daraus resultieren, daß die Kirche ihre weltliche Herrschaft vom weltlichen Fürsten herleite. Vielmehr verhalte es sich letztlich umgekehrt, nämlich daß auch die weltliche Gewalt letztlich vom Papst herrühre:

> *sed est ab ipso, non in quantum homo est, sed in quantum gerit Dei personam et vicem.*

Die Besteuerung weltlicher Güter der Kirche durch die Fürsten könne von der Kirche nur unter der Bedingung zugelassen werden, daß damit *pax et quies* in der menschlichen Gemeinschaft gefördert würden. Insofern fördere auch die Kirche das weltliche *bonum multitudinis*.[8]

---

den Gehorsam angesichts von *necessitas vel evidens utilitas rei publicae* bzw. *bonum commune* in die Auseinandersetzungen um *Clericis laicos* ein. Gottfried benutzte die Aussagen Jakobs von Viterbo in seinen beiden Quodlibets, um die 1290 von Kardinal Gaetani so harsch unterbundene Diskussion um die päpstlichen Privilegien der Mendikanten wieder aufleben zu lassen. Erst 1300 wird Bonifaz VIII. mit seiner Konstitution *Super cathedram* diesen Schlagabtausch erneut unterbinden. Die Kontroverse zwischen dem weltgeistlichen Theologiemagister Gottfried und seinem Kollegen Jakob aus dem Augustinereremitenorden dürfte der Pariser Universitätsöffentlichkeit auch nach 1300 wohl vertraut gewesen sein. Dazu Kempshall, *Common Good*, 245ff., 256ff.; Ubl, Johannes Quidorts, 55.

[7] Jakob, *Quodlibet I.* 17, Jacobi de Viterbio O.E.S.A *Disputatio prima de Quolibet*, ed. Eelcko Ypma (Corpus Scriptorum Augustinianorum I.1., Rom 1968, 214; ähnlich auch am Beispiel des Verjährungsrechts Quodlibet II.21, Jacobi de Viterbio O.E.S.A. *Disputatio secunda de Quolibet*, ed. Eelcko Ypma (Corpus Scriptorum Augustinianorum I.2, Rom 1969, 220; dazu Kempshall, *Common Good*, 250f., 272ff.

[8] Jakob, *Quodlibet* I. 17 (213).

Jakob von Viterbo ging in der 17. Quaestio seines ersten Quodlibets bei seiner Beweisführung über die *potestas* des Papstes also ins Grundsätzliche, indem er dem Papst aufgrund des spiritualen Ursprungs aller Herrschaft auch eine legitimierende Funktion und daher auch eine Verfügungsgewalt als Stellvertreter Gottes über die temporale *potestas* zusprach. Daraus war für ihn eine klare Hierarchie im Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt abzuleiten. Aus dem höheren Rang der geistlichen Gewalt ergibt sich für Jakob unter Rückgriff auf Hugo von St. Victor ihre Berechtigung, die weltliche Gewalt anzuleiten, ja zu richten, *et instituere et iudicare,* letztlich gerechtfertigt aus dem höherrangigen Ziel der den Körper leitenden Seele. Daraus leitet Jakob aber auch ab, daß die *spiritualis potestas* die *iurisdictio temporalis* in einem höheren und prinzipielleren Sinne besitze als die Inhaber bloßer weltlicher Gewalten. Der Papst erhalte beide Gewalten direkt von Gott, so daß die weltlichen Herrscher letztlich nur durch Vermittlung des Papstes in den legitimen Besitz ihrer Amtsgewalten gelangten.[9]

Das Ergebnis einer derartigen, hauptsächlich auf Augustin und Hugo von St. Victor gestützten Beweisführung ist nicht allzuweit von den Anschauungen seines Lehrers Aegidius Romanus entfernt, die dieser während der zweiten Phase des Konfliktes von König und Papst in seinem wohl an der Kurie verfaßten Traktat *De ecclesiastica potestate* entfaltete und die auch die Argumentation der päpstliche Konstitution *Unam sanctam* prägten. Als Besonderheit ist hervorzuheben, daß Jakobs Behandlung des Problems in dem Quodlibet aus dem Pariser Universitätsmilieu mit dem Traktat des Aegidius und dem Text der päpstlichen Konstitution ihre besondere Argumentationsweise verbindet: In *Unam sanctam* und in Jakobs Quaestio ist jede Bezugnahme auf Aristoteles bei der Bestimmung der Zwecksetzung irdischer Herrschaft sorgfältig vermieden.

Jakob von Viterbo enthält sich in seiner Quaestio trotz des steten Bezugs auf das *bonum multitudinis* als Zielsetzung der *potestas saecularis virtute naturae* jeder Bezugnahme auf die praktische Philosophie des Stagiriten und vermeidet jeden Rückgriff auf dessen Ausführungen über die Entstehung von menschlichen Gemeinschaftsformen entsprechend der anthropologischen Grundausstattung, wie ihn Thomas in *De regno* praktiziert hatte.[10] Vielmehr benutzt er extensiv kanonistische

[9] Jakob, *Quodlibet* I. 17 (210–212), dazu Kempshall, *Common Good*, 272f.
[10] Jakob, *Quodlibet* I. 17 (210). Ebenso in II, 21 bei der Ausrichtung der Gesetzgebung

Belegstellen, um das Bemühen der weltlichen und der geistlichen *potestates* um das Gemeinwohl zu bestimmen und voneinander abzugrenzen.[11]

Ganz anders verfuhr Jakob, als er von Neapel aus offensichtlich noch vor der Fertigstellung von *Unam sanctam* im November 1302 in die neuen Auseinandersetzungen mit dem französischen Königshof mit Hilfe eines eigenen Traktats eingriff. Schließlich waren es wieder Äußerungen des Papstes über den Umfang seiner *plenitudo potestatis* gewesen, die Bonifaz VIII. in *Ausculta fili* gegenüber Philipp IV. u.a. zur Grundlage seiner Aufhebung des königlichen Besteuerungsrechts des französischen Klerus gemacht hatte.[12]

Jakobs Traktat *De regimine christiano*[13] unterschied sich zwar nicht im Ergebnis, doch in der Art seiner Beweisführung deutlich von demjenigen seines ehemaligen Ordensgenerals wie Promotors und jetzigen Repräsentanten der Augustinereremiten an der päpstlichen Kurie. Doch nicht zuletzt diese deutlich vernehmbaren unterschiedlichen Akzente und Zwischentöne sind es, die zur Vorsicht gegenüber der Konstruktion einer geschlossenen „Augustinerschule" mahnen, auch wenn der bekannte Beschluß des Florentiner Generalkapitels von Mai 1287 alle *opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas* des Magisters Aegidius für den Orden verpflichtend machte.[14]

Jakob hatte in seinen letzten Jahren als Pariser Universitätslehrer sich entsprechend einem Beschluß des Generalkapitels von Siena

---

auf das *commune bonum* (220). Es bleibt deshalb unverständlich, wie Kempshall das Quodlibet I. q. 17 als Jakobs ersten Versuch werten kann, „to locate an Aristotelian life of virtue within a hierarchy of ends which is directed towards God" (*Common Good*, 273); zu Thomas unvollendet gebliebenem Traktat *De regno* und seiner ersten Rezeption um 1300 jetzt zusammenfassend Miethke, *De potestate*, 25–45.

[11] Das Quodlibet war deshalb besonders geeignet, von Jean Quidort, der sich in *De regia potestate et papali* weithin auch kanonistischer Argumente bediente, bei der Auflistung gegnerischer Argumente benutzt zu werden. Dazu jetzt Ubl, Johannes Quidorts, 55f.

[12] Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 6–8), Stuttgart 1903, 11f., Rivière, *Problème*, 72ff., Ubl. Johannes Quidorts, 50ff.

[13] Henri-Xavier Arquillière, *Les plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe, De Regimine christiani (1301–1302). Étude des sources et édition critique*, Paris 1926; James of Viterbo, *On Christian Government. De regimine Christiana*, ed., translated and introducted by Robert William Dyson, Woodbridge 1995 [künftig DRChr.].

[14] Augustinerschule: Adolar Zumkeller; Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre (Übersicht nach dem heutigen Stand der Forschung), in*: Analecta Augustiniana* 27 (1964), 167–262; ders., [Art.] Augustinerschule, in: *Lexikon des Mittelalters*; Zitat aus dem Beschluß von 1287 bei Zumkeller, Augustinerschule, 169f.

1295 auf die Kommentierung von Büchern des Neuen Testaments konzentriert, war dann 1300 vom Generalkapitel in Neapel als *diffinitor* bestellt worden und wirkte zugleich als Leiter des *studium generale* des Ordens in der Hauptstadt des *Regno*. Am 3. September 1302 wurde er von Bonifaz VIII. zum Erzbischof von Benevent erhoben, dem drei Monate später auf Betreiben König Karls II. von Anjou die Transferierung auf den Erzstuhl von Neapel folgte, als dessen Inhaber er 1308 starb.[15]

Die Produktion des Traktats *De regimine christiano* durch Jakob wurde von der Forschung gern in Zusammenhang mit seiner Erhebung in den Erzbischofsrang gestellt. Doch kann die Textanalyse des Traktats keine eindeutigen Belege für Übereinstimmungen im Argumentationsgang und im Wortlaut mit *Unam sanctam* erbringen, so daß daraus kein Anhaltspunkt dafür zu gewinnen ist, daß der Traktat Jakobs im Vorfeld der Textkonstitution von *Unam sanctam* auf Wunsch der Kurie geschrieben wurde oder als Dank für eine bereits in Aussicht gestellte Erhebung zum Erzbischof von Benevent im September 1302 verfaßt wurde. Jakob nennt sich in der Widmung nicht Erzbischof, so daß eine unterstützende Rechtfertigung der päpstlichen Konstitution als *causa scribendi* schon aus zeitlichen Gründen ausscheidet. Er widmete seinen Traktat dem Papst in seiner doppelten Stellung als Bruder des Augustinereremitenordens und *theologice facultatis professor*.[16] Da andererseits klare textliche Bezüge des Traktats zur päpstlichen Bulle *Ausculta fili* von Dezember 1301 existieren, dürfte nichts dagegen sprechen, daß Jakob von Viterbo seinen Traktat nahezu gleichzeitig mit demjenigen des Aegidius Romanus im Vorfeld von *Unam sanctam* verfaßte.[17]

Es bleibt bloße Spekulation, die wohl von bestimmten Vorstellungen der persönlichen Beziehungen beider Ordensangehöriger und einer geschlossenen „Augustinerschule“ ausgeht, daß Jakob beim Abfassen des eigenen Traktats bereits zumindest einen Entwurf von *De ecclesiastica potestate* des Aegidius vorliegen hatte, wie das zuletzt Robert Dyson vorschlug.[18] Wenn dies zuträfe, ergäbe sich anhand des Text-

---

[15] Zur Biografie: Gutiérrez, De Beati; Dyson, James of Viterbo, III–XXVII.

[16] Jakob, DRChr, Epistola dedicatoria (ed. Arquillière, 85).

[17] Dazu jetzt Dyson, James of Viterbo, XVI–XIX.

[18] Forschungsstand seit Scholz, *Publizistik*, Arquillière, *Le plus ancien*, und Rivière, *Problème* bei Dyson, James of Viterbo, III–XVII, Miethke, *De potestate*, 102ff.; Kempshall, *Common Good*, 272ff.; Jakob im Besitz einer Entwurfsfassung von *De ecclesiastica potestate*: Dyson, James of Viterbo, XVIIf.

vergleichs der interessante Tatbestand, daß die offenkundigen argumentativen Differenzen im Beweisgang nicht von unterschiedlichen Beweiszielen der beiden Traktate herrührten. Die argumentativen Differenzen spiegeln nicht nur die generelle Spannbreite auf der papalistischen Seite bei der Erörterung der Problematik *De potestate papae*, sondern auch die Spannbreite innerhalb des Augustinereremitenordens, formuliert von dessen prominentesten intellektuellen Vertretern.[19]

Gleich im Einsetzen beider Traktate macht sich eine unterschiedliche Methode der beiden Autoren aus dem Augustinereremitenorden geltend. Aegidius geht vom Bild der beim jüngsten Gericht auf der rechten Seite Christi versammelten Gläubigen der Kirche aus, um daraus die im Glaubensbekenntnis der Kirche betonte Heilsnotwendigkeit der *plenitudo potestatis* des *summus pontifex* als Thema seiner Abhandlung entwickeln zu können. Aus der Gewaltenfülle ergibt sich für Aegidius zwingend eine Stellung des Papstes gegenüber der Kirche als *spiritualis homo, qui iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur*.[20] So zieht er im folgenden in den drei Büchern seines Traktats die Schlußfolgerung, daß die dem Papst zukommende *plenitudo potestatis* auch deshalb völlig einzigartig sei, da der oberste Bischof bezüglich seiner Amtskom-petenz *imitator Dei* sei, der wie dieser

> *totam ecclesiam disponit in numero, pondere et mensura. Ecclesia quidem est timenda et mandata sunt observanda, sive summus pontifex, qui tenet apicem ecclesie et qui potest dici ecclesia, est timendus et sua mandata sunt observanda, quia potestas eius est spiritualis, celestis et divina, et est sine pondere, numero et mensura.*[21]

Jakob setzt dagegen gezielt mit der Frage ein, ob die Kirche, die eine Gemeinschaft der vielen Gläubigen darstelle, *rectissime, verissime et convenientissime* als *regnum* bezeichnet werden könne.[22] Natürlich ist auch diese Eingangsfrage vom Beweisziel des ganzen Traktats geprägt, den notwendig monarchischen Charakter der päpstlichen Kirchenherrschaft zu erweisen. Doch vermeidet Jakob es nicht nur, einfach, mit der Tür ins Haus zu fallen, sondern greift anders als Aegidius

---

[19] Dyson, James of Viterbo, XVIII (Unterschiede der beiden Traktate).

[20] Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* [künftig DEP], ed. Richard Scholz, Weimar 1929, Repr. Aalen 1961, I. 1 u. 2, p. 5f.

[21] Aegidius, DEP III. 9 (194: imitator Dei), III. 12 (207ff.): Vgl. dazu Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty. The papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge? 1964, 151–183.

[22] Jakob, DRChr I. 1 (p. 89).

die im Gefolge der Rezeption der Aristotelischen ‚*Politik*' geführte Diskussion der Artisten und Theologen aus dem universitären Umfeld für seinen Argumentationsgang auf.[23] Nicht unrichtig weist er in seinem Widmungsschreiben an den Papst also auf seine akademische Stellung als Theologieprofessor hin, während Aegidius zwar devot, aber deutlich auf seinen Status als Erzbischof von Bourges rekurriert.[24] Aegidius wollte in seinem Traktat offensichtlich bewußt keine gelehrte Debatte führen, vielmehr die Gegner als Ketzer brandmarken, wenn er die souveräne Stellung des Papstes aufgrund seiner begrifflich als *plenitudo potestatis* umschriebene Amtsgewalt quasi lehramtlich ausführlich beschrieb:

> *ipsa sacerdotalis potestas est omnibus superior, ut omnibus dominetur; ipse itaque temporalia tamquam infima in hoc regimine, sunt sub pedibus et sub dominio summi pontificis constituta.*[25]

Es ist andererseits ein verständlicher Irrtum, daß angesichts des unterschiedlichen Argumentationsgangs Jakobs, der nicht auf eine einfache Identifizierung von Papst und Kirche wie bei Aegidius hinauslief, der Editor des Traktats, Henri-Xavier Arquillière, aus dem Titel, den der Autor im Widmungsschreiben selbst angibt, in Jakob von Viterbo den Verfasser des ersten mittelalterlichen Kirchentraktates erkennen zu können glaubte.[26] Zu deutlich schien sich die Bezugnahme auf Aristoteles und seine Lehre von den natürlichen Gemeinschaftsformen des Menschen von den übrigen Traktaten über die Amtsgewalt des Papstes abzuheben. Doch führt eine solche Betrachtung in die Irre. Der Thomasschüler Jean Quidort billigt in seinem durchaus zutreffend betitelten Traktat *De potestate regia et papali* der Kirche einen wesentlich höheren Unabhängigkeitsgrad von der päpstlichen Amtsgewalt zu als Jakob. Der französische Dominikaner faßt in ihm die

---

[23] Dazu schon Walther, *Imperiales Königtum*, 142–146.

[24] Jakob, DRChr. Ep. (85) im Vgl. zu Aegidius, DEP (2). Für Aegidius kommt noch der Konflikt mit seinem Kollegen in Bordeaux um den Rang des Primas von Aquitanien zu, den sich der Autor hier ausdrücklich zuerkennt. Auf die für die Methode seines Traktates üblichen akademischen Diskursformen verweist Jakob ausdrücklich auch in II,10, als er sich mit gegenteiligen Meinungen über die päpstliche *plenitudo potestatis* auseinandersetzen will und die von Ausführungen in der ‚Metaphysik' des Aristoteles inspirierten menschlichen Zweifel (I. 2, 983a) als Kern wissenschaftlicher Wahrheitssuche bezeichnet (279).

[25] Aegidius, DEP II, 4 (p. 53).

[26] Arquillière in DRChr, 10, 21f.

Kirche stets als *congregatio fidelium*, während Jakob sofort mit ihrer Charakterisierung als *regnum* beginnt.[27]

Gleich im ersten Kapitel seines Traktats bemüht Jakob auch zum erstenmal die ‚*Politik*' des Stagiriten, die er – wie auch den *philosophus* überhaupt – in seinem Traktat nur ganz spärlich direkt zitiert.[28] Im ganzen finden sich bei Aegidius in *De ecclesiastica potestate* dreißig Berufungen auf verschiedene Werke des Aristoteles, freilich auf dessen ‚*Politik*' jedoch nur drei, während bei Jakob aristotelisierendes Argumentieren gerade an den Schlüsselstellen seiner Beweisführung zu beobachten ist. Zumeist verbirgt sich die Autorität des Stagiriten bei ihm aber hinter Übernahmen der Gedankenführung des Aquinaten in dessen *Summa theologiae* und in *De regno*. Doch auch diesen Gewährsmann verschweigt Jakob und nennt dafür wenig später nur die in seinen Argumentationsgang explizit als Autoritäten eingefügten Kirchenväter Augustin, Isidor und Dionysios Areopagita.[29]

Jakob verrät durch seine Art der Einbeziehung des Aristoteles dabei recht gut, in welcher Weise die Rezeption der Werke des Stagiriten auch die Argumentationsweise der Magister aus dem Augustinereremitenorden veränderte. Selbst wenn Jakob meint, Augustinus selbst als unbezweifelbare Autorität anführen zu müssen, liest er inzwischen die Ausführungen des Kirchenvaters mit der Brille des Aristotelikers. Um den Charakter der Kirche als Regnum zu erweisen, bemüht Jakob deshalb eine Typologie der menschlichen Gemeinschaftsformen, die er dem 19. Buch von Augustins *De civitate Dei* entnimmt.[30] Der Kirchenvater zitierte dort mit *domus*, *civitas* und *regnum* die antike Einteilung der Gesellungsformen, ohne freilich dann selbst teleologische Überlegungen über die Vervollkommnung der menschlichen Gemeinschaften anzustellen, wie das Aristoteles in der ‚*Politik*' tut.

---

[27] Zu Jean Quidorts Kirchenbegriff Walther, *Imperiales Königtum*, 147–155; Miethke, *De potestate*, 124ff. Janet Coleman, The intellectual milieu of John of Paris O.P., in: Jürgen Miethke (Hg.), *Das Publikum politischer Theorien im 14. Jahrhundert* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 21), München 1992, 173–207 [mit Frühdatierung auf 1297 und die Kontroverse zwischen Franziskanern und Dominikanern im Korrektorienstreit]; Karl Ubl/Lars Vinx, Arbeit und Eigentum bei Johannes Quidort von Paris, in: Christoph Egger/Herwig Weigl (Hgg.), *Text – Schrift – Codex. Quellenkundliche Arbeiten aus dem Institut für Österreichische Geschichtsforschung*, Wien – München 2000, 303–344.

[28] in I. 1 (‚*Politik*'). 91 u. II. 10 (‚*Metaphysik*'), 279.

[29] Leider verzichtet Dyson in seiner annotierten englischen Übersetzung auf ein Register für einen ansonsten gegenüber Arquillière verbesserten Stellennachweis.

[30] Augustinus, De civitate Dei XIX.7. 13 (CC 48, p. 671 u. 679).

Diese aristotelische Teleologie liest Jakob aber ganz selbstverständlich in Augustins Ausführungen hinein und bekräftigt diese aus der Exegese von ‚*Ökonomik*' und ‚*Politik*' gewonnene Vorstellung mit Zitaten Isidors zur Hausherrschaft, zur *civitas* und zum monarchisch regierten *regnum*.[31] Im folgenden kann er diese durch die göttliche *providentia* für die Menschen vorgesehene *triplex communitas* aus der Theorie in den Geschichtsverlauf überführen, indem er diese drei Formen mit Aristoteles aus der *naturalis inclinatio hominum* nacheinander entstehen läßt. Wieder ist Aristoteles der Theorielieferant für den Verlauf der Profangeschichte, da er in seiner ‚*Politik*' den Menschen als von Natur aus zum *animal sociale* erklärt hat, das notwendig in Gemeinschaften leben müsse. Damit wird zugleich der menschliche Drang nach Vervollkommung der Gemeinschaftsformen eingeführt und die Königsherrschaft als vollkommenste politische Gemeinschaft auf Erden vorgestellt.[32] Das größte Regnum stelle dasjenige Christi dar, weil die Kirche eine große Menge von Menschen umfasse, *ex diversis populis et nationibus collecta et toto orbe terrarum diffusa et dilatata*; weil dieses kirchliche Regnum auf alles ausgerichtet sei, was zum Heil und zum geistlichen Leben der Menschen nötig sei, und weil es zum Gemeinwohl aller Menschen eingerichtet sei.[33]

Für den Rest des ersten Teils seines Traktates benötigt Jakob Aristoteles nun nicht mehr. Hat er erst einmal mit dem Stagiriten nachgewiesen, daß das Regnum die vollkommenste Gemeinschaftsform des Menschen sei, die seine Bedürfnisse am vollkommensten erfüllen kann, und hat er sodann nachgewiesen, daß die Kirche den entsprechenden Anforderungen an ein Regnum entspricht, dann benötigt er den Rückgriff auf die eingangs bemühte *naturalis inclinatio* des Menschen nicht mehr, um die Details der Struktur der Kirche als *regnum* zu erörtern. Hierfür genügen ihm Augustin und die Kirchenväter. Denn nun kann er zeigen, daß die Kriterien der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche, wie sie das Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis formulierte, in idealer Form nur durch eine monarchische Struktur erfüllt werden können.[34]

---

[31] Jakob, DRChr. I. 1 (89f.).
[32] Jakob, DRChr. I. 1 (91f.): *Harum etiam communitatum illa, que imperfectior est; pars est perfectioris et continetur ab illa, ut domus est pars civitatis et civitas est pars regni; et quia bonum partis est propter bonum totius, ideo imperfectior ordinatur ad perfectiorem sicut ad finem.* (92).
[33] Jakob, DRChr. I. 1 (95).
[34] DRChr. I. 2–6 (100–143).

Doch auch im zweiten Buch des Traktates besitzt der Rückgriff Jakobs auf Aristoteles durchaus eine Schlüsselstellung im Beweisgang. Bei der Anwendung der Regnum-Konzeption auf die institutionell verfaßte irdische Kirche sieht Jakob durchaus eine Schwierigkeit, Petrus und seinen Nachfolgern das volle Königsamt zuzusprechen, da ihnen die Christus eignende göttlichmenschliche Doppelnatur abgeht.[35]

Jakob bemüht sich zunächst um die Freilegung der in den Menschen als Geschöpfen Gottes liegenden Möglichkeiten der Übermittlung von Herrschaft. Entscheidende Differenz stellt für ihn zunächst der Grad an *rationabilitas* dar: Entsprechend unterscheiden sich die Herrschaftsformen.[36] Sodann werden speziell für den Bereich des Sacerdotiums zwei normale Formen der *gubernatio Christi* wirksam, die *potentia ministerii* und die *potentia regalis* (während die Wunderkraft nur in Ausnahmefällen Menschen zugeteilt wird). Innerhalb der Sphäre der *spiritualia* nimmt er die übliche Unterscheidung von *potestas ordinis* und *potestas jurisdictionis* vor. Erstere mache den Kern des Priesteramtes aus, während die Hierarchie der Amtsgewalten in der Kirche sich als *potestas jurisdictionis* von der *potestas regalis* herleite, über die Christus dank seiner Doppelnatur ebenfalls verfügte. Indem Jakob die Geschichte des Priestertums durch die drei Phasen der Heilsgeschichte verfolgt, unterscheidet er natürliches und unvollkommenes Priestertum *ex humana institutione* von Priestertum *ex divina institutione*. Doch muß auch hier zwischen einem noch unvollkommenen *sacerdotium legale* des Moses und dem durch Christus eingerichteten vollkommenen der Gnade unterschieden werden.[37] Das Ziel der bestmöglichen Verwirklichung der *justitia* auf Erden erfordert nach Jakob eine Einbeziehung der *potestas regalis i*n ihrer nichtweltlich verstandenen direkten Einsetzung

---

[35] DRChr. II. 1 *Dicitur autem Christus esse rex, non solum regni celestis et eterni sed etiam temporalis et terreni, quia celestia simul et terrena dispensat et iudicat. Iste est gladius qui exit ex ore eius ex utraque parte acutus. Unus enim gladius una est eius regia potestas, que tamen duas partes habet, propter regimen celestium et terrestrium.* (162). Kap. 2 und 3 bemühen sich dann um die Übermittlung zunächst der *Christi potentia*, sodann der *Christi potestas* auf die irdischen Verhältnisse.

[36] DRChr. II. 2 *Unde talis est gubernatio, que convenit rationabilibus secundum quod rationabilia sunt, ut scilicet propter ipsorum bonum gubernentur. Qui autem presunt aliquibus, non bonum subiectorum sed proprium commodum intendentes, a vere gubernationis ratione degenerant, que convenit rationabilibus creaturis. Qui enim sic gubernantur non reguntur libere sed serviliter et quasi ad modum irrationabilium ducuntur. Propter quod taliter dominantes non reges sed tyranni vocantur* (166). Jakob paraphrasiert hier weitgehend Thomas in *De regno* I.1.

[37] DRChr. II. 3 (175).

durch Gott. Auf diese Weise entsteht in der Kirche eine auch die *potestas temporalis* einbeziehende *jurisdictio* der Kirche und damit des Papstes als ihres monarchischen Leiters.[38]

Seine entscheidenden Argumente zieht Jakob hierfür aus Aristoteles in der inzwischen erfolgten Verarbeitung als Naturrechtslehre des Aquinaten. Ohne seine Bezugnahme zu nennen, benutzt Jakob extensiv vor allem die *Prima Secundae* der *Summa Theologiae* und *De regno* des Thomas. Im Naturrechtszustand sei die politische Ordnung durch menschliches Recht aufgrund der *inclinatio naturalis* des Menschen zur Gemeinschaft entstanden. In gleicher Weise sei auch ein Priestertum auf naturrechtlicher Grundlage geschaffen worden. Freilich habe Gott später durch die spirituellen Offenbarungen dieses Priestertum verändert. Doch wie auch Thomas sieht Jakob das natürliche Priestertum durch das Evangelium nicht zerstört, sondern nur vervollkommnet und in seiner Form verändert: *quia gratia non tollit naturam sed format et perficit.*[39]

Die von Thomas unverändert aus der *Summa theologiae* übernommene heilsgeschichtliche Gliederung der Geschichte in die drei Perioden der *lex naturae ante legis scriptae*, der *lex Mosaica* und schließlich *sub gratia* benutzt Jakob als Entwicklungschema für die *potestas regia*: So gelte eben für die späteren Perioden, daß auch die *potestas regia* durch göttliche Einrichtung erfolgte bzw. in der Periode *sub gratia* auf göttliches Recht zurückgehe. Im ersteren Fall könne vermittels der menschlichen Natur nur eine *potestas* für eine Regierung zeitlicher und irdischer Dinge entstehen, die deswegen auch *terrena et temporalis vel saecularis* heiße. Wenn Gott aber auf besondere Weise eingreife und Amtsgewalten schaffe, dann seien diese göttliche und übernatürliche königliche Gewalten, die sich auf die Regierung der geistlichen und himmlischen Dinge richten, spirituell und himmlisch zu nennen.[40]

Mit der von Thomas vorgenommenen Ausrichtung der *inclinatio naturalis* des Menschen auf Vervollkommnung und ihrer teleologischen Einbettung in einen heilsgeschichtlichen Prozeß, der zumindest zwei-

---

[38] DRChr. II. 4–9.

[39] DRChr. II, 3 (173ff.). Deutlich die Anleihe aus Thomas' *De regno* I. 1: *De regno etiam seu regia potestate distinguendum est. Quoddam enim et ex humana institutione natura inclinante ad hoc; nam et in brutis aliquibus que gregalia sunt et socialia ex instinctis nature invenitur quoddam regimen. Multo magis igitur in hominibus, quibus naturale est in societate vivere magis quam cuilibet animali naturalis inclinatio est ad institutionem regiminis et huiusmodi regimen dicitur esse a iure humano, quod a natura oritu.* (177).

[40] DRChr. II. 3 (p. 177).

mal durch göttliches Eingreifen diesen Vervollkommnungsprozeß steuert, wird wie in der Zweigewaltendiskussion des Aquinaten in *De regno* zugleich die Wertehierarchie zwischen *spiritualia* und *temporalia* eingeführt. Aegidius Romanus hatte in *De ecclesiastica potestate* dafür wiederholt argumentativ die Verbindung zur augustinischen Lehre genutzt, daß ohne *justitia* Staatswesen nichts anderes als Räuberbanden seien.[41]

Jakob distanziert sich implizit von dieser grundsätzlichen Abwertung, die sein Ordenslehrer Aegidius bezüglich aller weltlichen Herrschaft vorgenommen hatte, bei der noch nicht die *lex divina* deren Rechtsordnung verändert hatte.[42] Schon im 1. Buch glaubt Jakob gerade am Faktum, daß Gottes *providentia* den Messias in das *regnum Romanorum tempore Augusti Caesaris* sandte, zeigen zu können, daß bereits das Reich der Römer noch im heidnischen Zustand alle zehn Kriterien eines ruhmreichen (so übersetzt er *orthodoxum*) Regnum erfüllte, auch diejenigen der *justitia, bonitas, pax et quies*. Auch hier mußte Gottes Gnade die Natur nur vervollkommnen, nicht aber aufheben, um aus dem weltlichen römischen Reich ein *regnum ecclesiasticum* zu machen.[43]

Skepsis gegenüber dem Perfektibilitätsgrad irdischer Lösungen aus bloßer menschlicher Vernunft und Wissenschaft wird von Jakob mit Augustin charakteristischerweise zwar an den Beginn des 3. Kapitels des 2. Buchs gestellt, wo es um den Prozeß der heilsgeschichtlichen Vervollkommnung geht. Gleichwohl wird mit der Übernahme des Deutungsschemas des Aquinaten von einer dreistufigen Perfektionierung der irdischen Verhältnisse diese augustinische Skepsis gegenüber irdischen Institutionen zumindest bezüglich eines totalen Gültigkeitsanspruchs wieder relativiert. Dieser heilsgeschichtliche Filter des Thomas wirkt freilich seinerseits relativierend gegenüber dem aristotelischen Bild des Menschen als *animal rationale et politicum*, indem die nur durch *inclinatio naturalis* und Naturrecht legitimierte *justitia* der weltlichen *potestas regalis* in ihrem Rang deutlich zurückgestuft wird gegenüber der um höherer Zwecke zu späterer Zeit durch Gottes direktes Einwirken geschaffenen *potestas regalis spiritualis*.

Die aristotelische *virtus*-Lehre wird von Jakob nun deutlicher als in seinen Pariser Quodlibets dazu benutzt, der *jurisdictio* aus spiritualer

---

[41] DEP I. 5 (p. 15), II. 7 (73f.), III. 1 (149), III. 2 (154, 159), III. 10 (198).Vorlage bei Augustin *De Civitate Dei* IV. 4 (Corpus Christianorum 48). Dazu Miethke, *De potestate*, 99.

[42] DEP II. 9 u. II. 11.

[43] DRChr. I. 2 (102).

Königsgewalt nicht nur einen höheren Rang, sondern konkrete Eingriffsrechte in die *potestas regia temporalis* zuzubilligen.[44] Es ist also nur konsequent, wenn Jakob zu Beginn seiner Erörterungen über die Folgen der höheren Zwecke der vom Papst ausgeübten und über Petrus von Christus ererbten spirituellen königlichen Gewalt erst einmal historisch Rückschau hält. Damit will er zeigen, daß der Doppelcharakter des Königtums Christi schon zuvor zumindest zeitweise und quasi typologisch (*figurative*) auf den frühen Entwicklungsstufen *ante legem scriptam* und *sub lege* verwirklicht war. Mit dieser Art von historischem Beweis für die Zeit der *lex naturae* durch Melchisedek als *rex et sacerdos* und zur Zeit des Mosaischen Gesetzes durch Samuel als *simul sacerdos et iudex* will Jakob offensichtlich zugleich den Parteigängern Philipps des Schönen das Wasser abgraben, die damit argumentierten, daß es das Königtum schon früher als das Priestertum gab.[45]

Die methodischen Unterschiede im Argumentationsgang der Traktate beider Augustinereremiten erweisen sich damit doch als so erheblich, daß sich die Frage stellt, ob sie nur in der Individualität der Autoren begründet liegen. Gerade wenn man davon ausgehen darf, daß beide Traktate nahezu zur gleichen Zeit entstanden, kann man in ihnen konkurrierende Entwürfe für eine Theorie päpstlicher *plentitudo potestatis* sehen. Auf die Formulierungen in *Unam sanctam* durch Bonifaz VIII. hat freilich nur Aegidius Romanus direkt eingewirkt. Hierfür besaß der damals an der Kurie wirkende Erzbischof von Bourges die größeren Chancen, da er seit 1290 enge persönliche Beziehungen zu Benedikt Gaetani unterhielt. Die von Concetta Luna 1992 als Vorform seines Traktats identifizierte und edierte Predigt *De potentia domini papae* bestärkt diese Vermutung.[46] Jürgen Miethke hat zudem auf die unterschiedliche handschriftliche Überlieferungssituation und Wirkungsgeschichte beider Traktate aufmerksam gemacht.[47]

Dies alles scheint trotz der identischen Widmung beider Traktate an Papst Bonifaz VIII. auf ein von den Autoren unterschiedlich gedachtes Publikum zu verweisen. Für Aegidius Romanus ist die *causa*

---

[44] DRChr. II. 7 (230f.). Dazu Kempshall, *Common Good*, 273ff.

[45] DRChr. II. 7: *Potestas vero temporalis etiam ante legem datam fuisse legitur, quamvis dici possit quod secundum perfectam institutionem etiam legem subsequatur evangelicam* (p. 229).

[46] Concetta Luna, Un nuovo documento del conflitto fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello: il discorso „De potentia domini pape" di Egidio Romano, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 3 (1992), 167–239.

[47] Miethke, *De potestate*, 96, 104.

finalis seiner Arbeit mit dem Erlaß von *Unam sanctam* recht eindeutig. Aegidius produzierte sowohl mit seiner Ansprache *De potentia domini papae*, als auch mit seinem Traktat durchaus willkommene kuriale Argumentationshilfe, die mit seiner Kommentierung von *Unam sanctam* gewissermaßen ihren Abschluß fand. Dieser Kommentar wurde nach den textuellen Indizien von Aegidius noch zu Lebzeiten des Papstes, also sicher vor Oktober 1303, beendet und galt bald als Standardkommentar der in Dekretalenform nur in der Sammlung der *Extravagantes communes* (I.8.1) überlieferten Konstitution Bonifaz' VIII. Er lief aber bald unter dem Namen des als Kanonist berühmten französischen Kardinals Johannes Monachus und verdrängte dessen eigene echte Glosse.[48]

Jakob verweist nicht zuletzt durch die Betonung des Wissenschaftscharakters seines Traktats durch Auseinandersetzung mit Gegenargumenten selbst auf den von ihm gewünschten Adressatenkreis. Wir dürfen versuchen, den „Sitz im Leben" seines Werkes noch etwas genauer zu bestimmen. Da Jakob beim gleichen Beweisziel im Unterschied zu Aegidius bewußt die aristotelische Soziallehre in seine Argumentation einbezieht, muß er wohl den Verzicht seines Ordenslehrers auf eine solche Argumentation unangebracht empfunden haben. Jedenfalls legen seine Selbstcharakterisierung als Theologielehrer und einige Bemerkungen im Traktat selbst es nahe, daß er einen solchen Verzicht auf Aristoteles als nicht mehr den wissenschaftlichen Standards der Artisten und Theologen an den *studia generalia* für angemessen erachtet hat. Die Aristoteles-Rezeption war inzwischen auch im Bereich der Sozialphilosophie so weit vorangeschritten, daß es für einen in politische Kontroversen eingreifenden Theologen eines Studiums problematisch erscheinen konnte, sich neben der Bibel allein autoritativ auf Augustin und andere Kirchenväter zu berufen, allerhöchstens kanonistische Autoritäten partiell zu mobilisieren, aber

---

[48] Ältere Forschungslage: Finke, *Aus den Tagen*, 177ff.; Rivière, *Le problème*, 150–155; Boase, *Boniface VIII.*, 324; dagegen jüngst Randy M. Johannessen*: Cardinal Jean Lemoine: Curial Politics and Papal Power*, Phil. Diss. University of California, L.A. 1989. Vgl. dazu die Kurzfassung Randy M. Johannessen, Cardinal Jean Lemoine and the authorship of the glosses to Unam sanctam, in: *Bulletin of Medieval Canon Law* n.s. 18 (1988), 33–41. Zur Ergänzung des Kommentars des Aegidius durch kanonistische Belege in einem Traktat *De potestate Summi Pontificis* des damals in Neapel wirkenden Franziskanertheologen Wilhelm von Sarzano um 1316 vgl. Helmut G. Walther, Ein später franziskanischer Beitrag zum Streit zwischen Bonifaz VIII. und Philipp IV., in: *Festschrift für Dieter Berg*, Bochum 2004, 1005–1016.

Aristoteles zu vernachlässigen. Thomas und seine Schule hatten hier in der Tat Maßstäbe gesetzt, wie menschliche Herrschaft und politische Gemeinschaftsformen nun eigenwertig auf der Basis der von Aristoteles vorgegebenen anthropologischen Grundlage des Menschen als *animal rationale et politicum* begründet werden konnten.

Unsere Vermutung, daß Jakob von Viterbo in seinem Traktat diese thomasische Aneignung der aristotelischen Sozialphilosophie einbezog, um im intellektuellen Diskurs seiner Zeitgenossen als Verteidiger der Position der päpstlichen *plenitudo potestatis* bestehen zu können, macht nicht zuletzt die Rezeption seines Traktates über königliche und päpstliche Amtsgewalt deutlich. Ob Jean Quidort bereits im Frühjahr 1302 eine erste Fassung seines Traktats im Zusammenhang mit der in Paris anhängigen Diskussion über die päpstliche Bulle *Ausculta fili* bzw. die aus ihr gefälschte *Deum time* fertigstellte und kursieren ließ, wie das jüngst Karl Ubl meinte, kann kaum bewiesen werden, da eine nachweisbare Rezeption des Textes im gegnerischen Lager vor 1303 nicht erfolgte.[49] Daß ihm der als Quodlibetar an der Universität Paris seit 1293 auftretende Jakob von Viterbo als Vertreter papalistischer Positionen ein Dorn im Auge war, den auch schon Gottfried von Fontaines als Wortführer der weltgeistlichen Theologiemagister im Streit um *Clericis laicos* nach 1296 seinerseits in Quodlibets aufs Korn genommen hatte, ist von der Forschung jüngst herausgearbeitet worden.[50] Unbestritten ist, daß Quidorts Traktat in seiner wesentlich erweiterten zweiten Redaktion sich in doppelter Hinsicht mit papalistischen Parteigängern auseinandersetzt. Da waren die juristischen Argumente des Heinrich von Cremona, die dieser in Paris vorgetragen hatte und die Quidort polemisch mit Angriffen auf die Person des Gegners, inhaltlich durch Rückgriff auf korporationsrechtliche Traditionen der Kanonistik zu widerlegen versucht.[51]

Was aber ist mit den so umfänglich aus Thomas' *De regno* exzerpierten und paraphrasierten Passagen über die natürlichen Wurzeln der menschlichen Sozialverbände einschließlich des Regnum? Reagierte

[49] Ubl, Johannes Quidorts, 52ff. Zur handschriftlichen Überlieferung der drei unterschiedlichen Fassungen 56ff.

[50] Dazu oben bei Anm. 7. Ubl sieht dagegen in den Äußerungen des Aegidius einschließlich *Unam sanctam* eine Reaktion der Kurialen auf die Vorgänge in Paris, wozu auch der die päpstliche Position in ihren politiktheoretischen Grundlagen erschüttern wollende Traktat des Jean Quidort gehöre (70).

[51] Walther, *Imperiales Königtum*, 147, 197f.; Miethke, *De potestate*, 116ff.

Quidort bei der Überarbeitung seines Traktates noch auf neue Schriften der Parteigänger Bonifaz' VIII., die im Sommer 1302 entstanden? Oder konkreter gefragt, wann wurde die zweite Redaktion seines Traktates mit ihrer Erweiterung des Textes um nahezu ein Drittel vom Autor abgeschlossen? Von der ganzen Anlage seines Traktates her mußte Quidort es als zentrale Herausforderung empfinden, wenn die papalistischen Gegner versuchen sollten, mit der durch seinen eigenen Lehrer Thomas rezipierten politischen Theorie des Aristoteles die Kirche zu einem idealen irdischen Regnum zu stilisieren. Ihnen hält Jean Quidort seine Argumente von der nicht überwindbaren Trennung geistlicher und weltlicher Herrschaft nach ihrer Zwecksetzung und der natürlichen Begrenzung des Regnum um seiner Vollkommenheit willen entgegen; hier destruiert er auch alle angeblich gegenteiligen historischen Exempla der Gegner.

Für Jakob von Viterbo war mit Hilfe des durch Thomas gefilterten Aristoteles die Kirche zum idealen *regnum* dank der *providentia* Gottes geworden. Gerade diese Schlußfolgerung bestritt Jean Quidort vehement *in De regia potestate et papali*. Empfand also Jakob von Viterbo die Thesen des Pariser Dominikaners als solche Herausforderung, daß er ihm nur mit einem eignen Traktat *De regimine christiano* antworten konnte, in dem er seine ehemaligen Ausführungen in Quodlibet I.17 nun aristotelisch untersetzte oder war es nicht umgekehrt? Empfand vielmehr Jean Quidort den jüngsten Traktat seines politischen Gegners Jakob von Viterbo als die gewichtigste Herausforderung für seine eigenen politiktheoretischen Ausführungen?

This page intentionally left blank

ORNITHOLOGICAL PROPAGANDA: THE FOURTEENTH-CENTURY DENIGRATION OF DOMINICANS

Robert E. Lerner*

I begin with a juxtaposition. It is reasonably well known that the Florentine Dominicans of Santa Maria Novella were pleased to represent themselves as hounds whose office it was to assail the ravenous wolves of heresy and unbelief. The image is prominent in the impressive fresco of the via veritatis in Santa Maria Novella's "Spanish Chapel".[1] But the very same Dominicans were attacked by their enemies with the use of a less flattering image: *truly the crows prophesied by the Abbot Joachim*. The pejorative image, which has never been closely studied, is the subject of the following essay. As will be shown, the equation of Dominicans with ravens or crows was a forceful tool of both verbal and visual propaganda.[2] Moreover, it may also have been a weapon in the arsenal of one of the master polemicists of all time.

---

* Professor of History and Peter B. Ritzma Professor in the Humanities, Northwestern University

[1] Pierre Mandonnet has argued that the hounds in the Santa Maria Novella fresco were not intended as a visual pun on the Dominicans as *Domini canes* because the Dominicans were never designated that way in the later Middle Ages: Mandonnet, *Saint Dominique, II: Perspectives*, Paris 1937, 69–81. But Gregory IX praised the Dominican Conrad of Marburg as *Dominicus canis* in a letter of 1233: see Peter Segl, *Ketzer in Oesterreich*, Paderborn 1984, 50, n. 248; and a Dominican preaching in 1272/1273 referred to preachers as the Lord's dogs: see Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole: La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris 1998, 267, n. 219: *Dominus habet suos canes, scilicet predicatores*. . . . For examples of the dog imagery in Dominican exegesis of the 1230s, see n. 5 below. Moreover, apparent uses of dog imagery to embarrass the Dominicans are in Nicholas III's bull *Exiit qui seminat*, and writings by John Pecham and Angelo Clareno: see David Burr, *Olivi and Franciscan Poverty*, Philadelphia 1989, 161, n. 50. To this I can add passages in both a letter and a treatise by Arnald of Villanova: J. Careras Artau, Del epistolario espiritual de Arnaldo de Vilanova, in: *Estudios Franciscanos 49* (1948), 79–94, 391–406, here 401, and Josep Perarnau i Espelt, L'Apologia *de versutiis* . . . d'Arnau de Vilanova, in: *Arxiu de textos catalans antics* 20 (2001), 7–199, here 93, 94.

[2] Christina Bobek has reviewed this article with an eagle eye. Throughout I will use raven and crow interchangeably: Noah's bird was a raven (*corvus*), but the medieval Latin adjective *corvinus* apparently just meant "crow-like".

The origins of the equation lie in the prophecies of Joachim of Fiore, who surely was not thinking of polemic. In the later twelfth century the Calabrian Abbot had foreseen the coming of two new orders dedicated respectively to preaching and contemplation.[3] That Joachim viewed both orders as equally worthy can be seen from some of his biblical typologies: the two orders were presaged by Moses and Elijah, or by the two olive trees in Zechariah (4:3). Although he intended the same parity when he offered the typology of Noah's raven and dove (Gen. 8:6–12), he evidently harbored some trepidations about this choice, as can be seen by his disclaimer:

> *I leave out the differences of the orders in which either crow-like rapacity or dove-like simplicity is designated.*[4]

The prophecy of two new orders was probably the Abbot's most fortunate one, for shortly after his death it came to pass: two orders arose, the Dominicans and Franciscans, that were dedicated respectively to preaching and contemplation. Not only that, but Saint Dominic's *Order of Preachers* wore a habit that was partly raven black. Nevertheless the Dominicans could not have been happy with the imagery, for anyone could see that a comparison between scavenging ravens and innocent doves was unflattering to the ravens; furthermore, according to the biblical account, it was the dove that returned with the olive branch after the raven's dispiriting disappearance. Already in the 1230s Dominicans were happy to liken themselves to dogs: they guarded the Christian flock; they held off the wolves and robbers who were heretics; they licked the wounds of the infirm; they followed the tracks of the Lord like bloodhounds; they were loyal to their Lord unto death.[5] A passage in Mechthild of Magdeburg brings home the point that no proud order would have wished to assume the role of crow: allowed in a vision to stand next to *our dear Lady*, Mechthild marvelled in self-abasement at the favor whereby *the ignoble crow might stand next to the turtledove.*[6]

---

[3] Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford 1969, 142–143, referring to the primary evidence.

[4] Joachim, *Expositio in Apocalypsim*, as cited by Reeves, 143.

[5] Hugo de Sancto Caro, *Opera omnia in universum vetus et novum testamentum*, 8 vols., Venice 1732: vol. 2, f. 150va (in Ps. 58:7). For another passage in Hugh of St. Cher comparing "preachers" to dogs, see Bériou, *L'avènement*, 582, n. 425.

[6] Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, ed. Hans Neumann, Munich 1990, II. cap. 4, 42–43: *Das nam sú vúr gůt, das dú unedele kra bi der edeln turteltuben stůnt.*

But if the Dominicans had no interest in associating themselves with Joachim's prophecy of raven and dove, the Franciscans obviously did. The earliest known text that expanded on the prophecy derived from either Franciscan or at least Franciscan-friendly circles. I refer to the "long version" of the Pseudo-Joachite Jeremiah Commentary, written in Italy between 1243 and 1248.[7] This text tailored Joachim's language to make it fit what was now easily recognizable: there would come a preaching order (*ordo predicantium*) and an order of humble contemplatives, "naked and poor", called an *ordo minorum*. The former was typified by the raven and also the ox, the latter by the dove and the ass. The Jeremiah Commentary showed respect for the preachers: they would *sing by preaching* and correct prelates. But its ultimate sympathies were with the contemplatives, as can be seen from the specifications that the crow *loves corpses* whereas the dove *shuns* them, and that the preaching order would first serve the contemplatives and then merge with an order of clerics while the contemplatives would grow.[8]

Probably in large part because of its predictions of the divine mission of an *ordo minorum*, the long version of the Jeremiah Commentary became popular in Franciscan circles.[9] Already in the 1240s, the Franciscan exegete Alexander Minorita drew on it to designate the Franciscans as the order of the dove.[10] Subsequent Franciscans were

---

[7] The best treatment of the vexed questions of authorship and relations between the "short" and the "long" (printed) version is Stephen E. Wessley, *Joachim of Fiore and Monastic Reform*, New York 1990, 101–135. For the dating, Bernhard Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens*, Berlin 1964, 109, and Robert E. Lerner, Frederick II, Alive, Aloft, and Allayed, in Franciscan – Joachite Eschatology, in: Werner Verbeke et al., *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Louvain 1988, 359–84, 361, n. 1.

[8] *Interpretatio preclara Abbatis Joachim in Hieremiam Prophetam*, Venice 1525, ff. 12v–13v, 18, 45r. A good summary is Töpfer, *Reich des Friedens*, 113–114. For an English translation of most of the first relevant passage, see Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1979, 161–63.

[9] Töpfer, *Reich des Friedens*, 126, n. 124, citing Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis*, 191, notes that of the chronicler Salimbene's numerous citations of Joachim all but two come from the Jeremiah commentary. In fact Salimbene cites the commentary on the two orders, but without reference to the raven and dove: Salimbene de Adam, *Cronica*, ed. G. Scalia, Bari 1966, 933.

[10] Alexander Minorita, *Expositio in Apocalypsim*, ed. Alois Wachtel (Monumenta Germaniae Historica, Deutsche Geschichtsquellen des Mittelalters, 1), Weimar 1955, 437. On the complicated questions concerning the dating of Alexander Minorita's apocalypse commentary, Sabine Schmolinsky, *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita: Zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland*, Hannover 1991.

also attracted by the designation. A Spiritual Franciscan text written in Italy between 1303 and 1305, the *Liber de Flore*, tells of *the order of the dove* that would be rent by inner divisions but ultimately would prevail in a saving remnant.[11] The author of an eschatological prophecy written in France in the first decade of the fourteenth century assumed the name *Frater Columbinus*.[12]

Meanwhile the emerging leader of the Franciscan Spirituals, Peter Olivi, was pointing to the negative implications of Noah's raven in his Genesis Commentary, probably dating from the early 1280s.[13] Unwilling to show open hostility to the Dominicans, Olivi read Noah's raven and dove as typologies for two "statuses" of the Church, that of the clergy, represented by Peter, and that of the contemplatives represented by John. The clerical status came first chronologically, just as Noah had sent out the raven before the dove. The blackness of the clerical status *with respect to its elect* lay in its mortification and martyrdom in the flood waters of trials and temptations. But *with respect to its reprobate* it was hungry for cadavers, namely secular concerns. It also had *a voice inflated by presumption, and a black life of secularity and carnality*. Because the raven did not return to the ark in its search for cadavers, Noah needed to send out his dove *in the bringing*

---

[11] Herbert Grundmann, Liber de Flore: Eine Schrift der Franziskaner-Spiritualen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts in: Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze, 2: Joachim von Fiore* (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, 25, 2) Stuttgart 1977, 101–165, here 152: *Ordo vero columbe est ordo beati Francisci, quia a summa simplicitate sumpsit exordium propter summam humilitatem et mansuetudinem et paupertatum, ita quod totum negotium ordinis huius ab initio colere altissimam perfectionem.* A complete modern edition of the *Liber de Flore* remains outstanding.

[12] Elizabeth A.R. Brown and Robert E. Lerner, On the Origins and Import of the Columbinus Prophecy, in: *Traditio* 45 (1989–1990), 219–256.

[13] [Anon.], *Expositio in Genesim*, as in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, Parma 1868, vol. 23, 42. I have learned from Sylvain Piron that this commentary, printed in the *opera omnia* of St. Thomas, was really by an unknown author who was probably an Occitan Franciscan. Whoever he was, he borrowed extensively from Olivi's Genesis Commentary, as in this specific case, for Monsieur Piron has generously sent me his edition of the passage in question from the true Olivi Genesis Commentary: BNF lat. 15559, f. 46va–vb. Regarding the date of Olivi's commentary, Sylvain Piron believes that it originated from lectures given at the Franciscan convent of Montpellier in 1281/82. To my mind, a strong likelihood exists that Olivi treated Noah's raven and dove with knowledge of a parallel passage in the Pseudo-Joachite Jeremiah Commentary because many of the thoughts are identical; if so he was being cautious in not applying the raven explicitly to the Dominicans.

forth of spiritual love; so, in the same way, it was necessary for a status of contemplatives to arise within the Church.[14]

Given the groundwork for such comparisons, it was inevitable that they would be employed with explicit reference to Dominicans and Franciscans when the open rivalry between the two orders removed restraints. The Pseudo-Joachite prophecy *Erunt duo viri*, of uncertain date, but probably of the early decades of the fourteenth century, "predicted" that two men would arise, one from Italy and one from Spain, who would represent two orders, *the first of the dove, the second of the crow*.[15] As anyone could see, these were the Franciscans and Dominicans, and it was also not difficult to tell which order the prophecy favored. According to *Erunt duo viri*, members of the order of the dove would preach the gospel everywhere and convert many heathen peoples, but would also suffer great martyrdom. Their enemy would be the order of the crow, which would set itself against the truly evangelical order with *manifest jealousy* and *raucous fury*.[16] But the

---

[14] [Olivi], *Expositio in Genesim*, 42: *Quantum vero ad ejusdem status imperfectos et [MS: vel] reprobos corvus non rediit a negotiis corporalibus et secularibus quasi ab aquis et cadaveribus. Habent tamen vocem presumptione inflatam et vitam per secularia et carnalia denigratam. Et ideo oportet post hunc emitti columbam, id est statum gratiosum et simplicem contemplativorum in amore et partu spiritalis amoris instar columbe multum fecundatum.* A similar comparison appears in the Pseudo-Joachite *Breviloquium*, written in Catalan Beguin circles in the early 1350s. See Harold Lee et al., *Western Mediterranean Prophecy: The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century Breviloquium*, Toronto 1989, 300: *Corvus spiritalis ex archa ecclesie egressurus ad archam ultra non revertetur quia cadaveribus se immisset; columba vero contemplativa et innocens et per celum volans, post diluvium Babilonis nove, in signum pacis portans ramum olive virentibus foliis reverteretur.*

[15] Hitherto the best treatment of *Erunt duo viri* has been Reeves, *Influence of Prophecy*, 182, 527, and Stanislao da Campagnola, Dai "Viri Spirituales" di Gioacchino da Fiore ai "Fratres Spirituales" di Francesco d'Assisi, in: *Picenum Seraphicum* 11 (1974), 24–55, here 35–39. A flawed edition is Juana Mary Arcelus Ulibarrena, El Cod. 9–29 de la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Toledo, in: *Florensia* 6 (1992), 45–54, here 53–54. Internal and external indices make composition in Italy all but certain. Both Reeves and Fr. Stanislao dated the prophecy to the third quarter of the thirteenth century, but in both cases without any compelling evidence. A date of 1274 is perhaps a *terminus post quem* because the author may have been referring to the prohibition of the Friars of the Sack at the Second Council of Lyons in his line *ordinis autem saccis vestitus brevissimum tempus erit.* But the outright anti-Dominican virulence would appear to make a date in the second or third decades of the fourteenth century more plausible. Because a thorough manuscript census is outstanding, it is impossible to indentify the earliest known witness, but so far as I am presently able to judge, none antedates the late fourteenth century. I am embarrassed about my own evidently mistaken early dating, as Brown and Lerner, Columbinus Prophecy, 246, n. 83.

[16] Stanislao, Dai viri spirituales, 39: *ponet se contra ordinem columbinum per invidiam*

order of the crow would be annihilated during the reign of a pseudoprophet, and the order of the dove would endure until the end of time.

Given the uncertain date of *Erunt duo viri*, the first firmly datable polemical usage of the crow image must be assigned to the anti-Dominican preaching of the Franciscan firebrand Bernard Délicieux. This occurred in a sermon Délicieux gave to the assembled populace of the bourg of Carcassonne in August 1303. According to a witness at his later trial, Délicieux mentioned *the order of the crow and of the dove*, and then denounced *traitors and masqueraders* who were meant to be inquisitors and Dominicans.[17] Clearly the *order of the crow* was the order of Dominican *traitors* because another witness testified that after Délicieux' sermon hardly any Dominican dared to appear in the streets, and that the few who did were derided by crowds who shouted *cohac, cohac, in the manner of crows*.[18] The scene must have been memorable, for decades later an old man remembered the time when the people of Carcassonne pursued the Dominicans through the streets with cries of *coach, coach*.[19]

Just as Délicieux incited his audience in Languedoc against Dominicans in a sermon by vilifying them as crows, a few decades later the Augustinian Friar Simone Fidati of Cascia independently did the same in Florence. According to a vernacular account in a late-fourteenth-century manuscript, Simone preached in Florence during the

---

manifestum, et clamabit contra eundem ordinem cum impetu et furore; Arcelus, El Cod. 9–29, 54: *iste ordo corvinus opponet se contra ordinem columbinum impetu et furore rauce que facte sunt fauces eius, more utique corvino*. A hitherto unnoticed manuscript copy from a fifteenth-century Italian Franciscan miscellany, now in the Syracuse University library (but still uncatalogued), contains *Erunt duo viri* at ff. 62r–63r, but omits the anti-Dominican passage. (Sean Field kindly called my attention to the Syracuse copy.)

[17] *Processus Bernardi Delitiosi: The Trial of Fr. Bernard Délicieux*, ed. Alan Friedlander, Philadelphia 1966, 253–254: *et locutus fuit de ordine corvino et columbino. . . . Et addidit quod dictus frater Bernardus dixit in dicto sermone, 'in consilio nostro habemus aliquos proditores et mascaratos . . .' credens ipse testis quod hoc voluit dicere de inquisitoribus et fratribus Praedicatoribus*. For an expert narrative of the entire Carcassonne episode, see Alan Friedlander, *The Hammer of the Inquisitors: Brother Bernard Délicieux and the Struggle Against the Inquisition in Fourteenth-Century France*, Leiden 2000, 104–150.

[18] *Processus Bernardi Delitiosi*, 289: *Dixit etiam se tunc vidisse post dictum sermonem quod populus burgi Carcassonae fuit in tantum contra fratres Praedicatores concitatus quod vix aliquis ex dictis fratribus ausus erat transitum facere per dictam villam, et dum aliquis eorum vel eis adherentium transitum per eandem villam faciebant multi ex populo ipsius dictae villae deridendo eos clamabant ad modum corvi, 'Cohac, Cohac'*.

[19] Pierre Botineau, Les tribulations de Raymond Barrau, O.P. (1295–1338), in: *Mélanges d'archéologie et d'histoire. École française de Rome* 76 (1965), 475–528, here 510: *tempore quo Carcassonenses clamabant contra fratres, scilicet 'coach, coach' per carrerias*.

pontificate of Benedict XII (1334–42) that Christ and the apostles held no property, and that voluntary poverty was the road to perfection. As the report continues, the preacher insisted that those who held to the contrary were heretics, among whom were the Dominicans of Santa Maria Novella, *truly the crows prophesied by the Abbot Joachim.*[20] As noted at the beginning of this paper, the Spanish Chapel fresco commissioned by the Dominicans of Santa Maria Novella saw things another way.

Although Simone Fidati was an Augustinian, his polemical use of the crow image can hardly be separated from a militant Franciscan context on the grounds of the doctrine about poverty he was upholding and also because Simone was an associate of the Italian Spiritual leader Angelo Clareno.[21] In fact, aside from one speculative exception that I save for my conclusion, all the remaining evidence for the Dominican-crow image of which I am aware stems from Franciscan Spiritual sources. Three Florentine vernacular examples of Dominicans being called *frati chorbi* come from fraticelli texts: one is in the same manuscript that contains the narrative about Simone Fidati;[22] the

---

[20] Felice Tocco, *Studii Francescani*, Naples 1909, 517: *et manifestamente predichava che choloro che dicevano il chontrario erano heretici, de' quali che molto predichavano il contrario erano i frati di Santa Maria Novella, veramente di que' chorbi che profeta l'abate Joachim.* The manuscript in which this account appears is Florence, Biblioteca Nazionale, Magliabechi XXXIV, 76, described by Tocco, 512, as containing "polemiche fraticellesche". On its date see Dionysius Lacic, *Jacobus de Marchia, Dialogus contra Fraticellos*, Falconaria 1973, 263: "saec. 14?". The Florentine preaching of Simone Fidati during this period is confirmed by an independent manuscript rubric: *conpilato da frate Simone da Cascia della Marca . . . intorno agli anni domini MCCCXXXIII, quando stava in Firenze predicatore nel convento de detti frati di Santo Spirito*: Florence, Bibl. Nazionale, Conv. Soppr., C.2.282, as described in: *Memorie Domenicane* n.s. 13 (1982), 228.

[21] Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno: Dai Poveri Eremiti ai Fraticelli*, Rome 1990, 279, with n. 2, 282. Clareno himself referred in two obscure passages of his *Liber chronicarum*, written c. 1325/1326, to the trials of the "dove". Conceivably he was thinking of the Franciscans as dove, but when, in the first of these passages, he has the dove degenerating into a crow, and thence into a viper and salamander, he does not appear to be thinking in the traditional Joachite terms of rivalry between dove and crow. See Angelo Clareno, *Liber chronicarum*, ed. Giovanni Boccali, Assisi 1998, VI. 166 (675): *L'immane parto della centenaria, e le doglie della vergine, prima che la sesta [Tribolazione] confluisse nella settima successiva; il mutamento della columba in corvo; del corvo in una vipera; della vipera in una salamadria*; VI. 198 (681) *Il gemito della colomba si coglie dalla comprensione delle cose passate e delle successive.* (The original Latin appears on the facing pages in this edition).

[22] Tocco, *Studii Francescani*, 517–518: *I frati chorbi, quando volgliono dire un gran male de' frati nibbi, dichono: voi avete pieni gli armari delle heresie di frate Girardo, et i nibbi respondono loro: et voi gli avete pieni di quelli di frate Tomaso.* (Tocco offers "Girardo Odone" for frate Girardo, but I think Gerardo of Borgo San Donnino is more likely).

other two appear in the noted vernacular account of the martyrdom of Fra Michele da Calci in 1389.[23] In addition, the Occitan Franciscan prophet John of Rupescissa, an ideological heir of Olivi's, predicted in 1354 with reference to the Dominicans that *the crow sect will mourn*.[24]

Perhaps the most intriguing use of the image was its appearance in the illuminated *Ascende calve* pope prophecies, a work created between 1318 and 1332 by Spiritual Franciscans, most likely in Languedoc.[25] These prophecies consist of a set of fifteen units of linked texts and pictures, each applying to a single pope in chronological order.[26] They begin with Nicholas III (1277–1280) and continue with his successors, "prophesying" details of the reigns on the basis of known events until, with the pope after John XXII, they extend into real prophecies about the future. Throughout, the struggle between dove and crow is a central feature. The first unit instructs Nicholas III to *feed the dove*, an allusion to his support of Franciscan poverty in *Exiit qui seminat*, and the accompanying illumination depicts a dove picking grains at his side. Later the Dominican pope, Benedict XI (1303–1304), is termed *the blackest of birds, of the genus of crow, with*

---

[23] Andrea Piazza, La passione di Frate Michele: Un testo in volgare di fine trecento, in: *Revue Mabillon* n.s. 10 (1999), 231–256, here 243, 248. (The narrative was written by a sympathetic eye-witness, evidently immediately after the events described.) In earlier editions the mistake was made of identifying the *frati corbi* as Franciscans: *che allora vestivan nero, come oggi i Conventuali*: see *Storia di Fra Michele Minorita*, ed., Francesco Flora, Florence 1942, 24, repeating the comment of the nineteenth-century editor Zambrini. I wish to thank Roberto Lambertini for calling my attention to the occurrences of the designation *frati corbi* in the Frate Michele text.

[24] Johannes de Rupescissa, *Liber de oneribus orbis* (= commentary on the prophecy *Ve mundo in centum annis*), in MS Madrid, Real Academia Española de la Lengua, 18, f. 85r: *Secta corvina superba casum sue deposicionis lugebit.* The sentence appears in the context of a reference to the *Ascende calve* pope prophecies, which, as we will see, foretells the destruction of the crow sect. (I am grateful to Matthias Kaup for allowing me to use his transcription of this text.)

[25] I adhere to the dating and localization of Orit Schwartz and Robert E. Lerner, Illuminated Propaganda: The Origins of the *Ascende calve* Pope Prophecies, in: *Journal of Medieval History* 20 (1994), 157–191; Italian translation: Robert E. Lerner and Orit Schwartz, *Propaganda miniata: Le origini delle profezie papali* Ascende calve, Milan 1994. The position has been criticized by Hélène Millet, *"Il libro delle immagini dei papi": Storia di un testo profetico medievale*, Rome 2002, 89–90, on the grounds that Franciscan doctrine was not really prominent in the set. But it is hard to see how attacks on the three popes who counted as the greatest enemies of the Spirituals, Boniface VIII, Benedict XI, and John XXII specifying respectively: *Ecce homo de scariotis progenie; corde niger, Neronis opera discipans*; and *agnum mitissimum plagis crudelissimis vulnerasti* can be bagatellized as belonging to "una rapprasentationne satirica che punta al divertimento più che alla conversione".

[26] See the fullscale treatment by Schwartz and Lerner.

a black heart, spreading Neronic work, and the illumination includes a crow flapping its wings (fig. 1). The persecutor of Spirituals and Beguins, John XXII (1316–1334), is excoriated for *fighting against the dove*, and is shown attacking a dove with a flail, (fig. 2) whereas the text for his successor, in a genuine prediction, offers *you will persecute the crow, and the dove will reign*, and the visual imagery shows a dove ascending next to this longed-for savior with a crow looking askance (fig. 3) (in a parallel manuscript the dove hovers next to the pope and the crow walks away). Toward the end of the truly prophetic sequence appears a future "angelic pope". This figure is blessed by the hand of God and holds the Petrine keys with the help of an angel. Fittingly, the text for this unit states: *slay Nero and you will be secure . . . direct the dove, repress the raging*, and the corresponding image shows a dove bowing toward the pope (fig. 4).

Remarkably, despite the heated partisanship of the *Ascende calve* prophecies, over time they entered the libraries of establishment clerics and governors of the Church. Evidently the *ex eventu* nature of the earlier units made them seem truly inspired and rendered the outstanding ones worthy of serious consideration. An early reader of the prophecies was the Franciscan zealot Rupescissa, but another was the Benedictine librarian of the Abbey of Bury Saint Edmunds, Henry of Kirkestede.[27] As "outsiders" gradually became aware of the *Ascende calve* prophecies they increasingly commissioned their reproduction as aids for determining the shape of things to come. Until the early fifteenth century the prophecies circulated on their own; then, during the time of the Council of Constance, they were merged with another set of the same genre to comprise a thirty-unit set usually referred to as the *Vaticinia de summis pontificibus*.[28]

Examples are plentiful of the elite circles in which the *Ascende calve* prophecies travelled. During the reign of Urban V (1362–1370) they were copied, perhaps in Avignon, in a luxury manuscript with illuminations executed by a skilled artist.[29] In the first decade of the fifteenth century the texts alone were copied under the supervision of a prominent German Dominican, Jacob von Soest.[30] After they became the first fifteen units of the merged *Vaticinia*, they were owned

[27] Schwartz and Lerner, Illuminated Propaganda, 163, 165–66.
[28] The fullest account is now Millet, *Il libro. . . .*
[29] Schwartz and Lerner, Illuminated Propaganda, 160–61.
[30] Soest, Stadtbibliothek, cod. 29, pp. 172–73.

by cardinals and archbishops during the reigns of Martin V (1417–1431) and Eugenius IV (1431–1447).[31]

Although the early illuminated copies of the prophecies displayed no flinching in respect to the denigration of the Dominicans,[32] it is true that after the fifteenth-century merging some of the hostile details were eliminated or toned down. Benedict XI sometimes appears without any bird near him, and sometimes with a bird that looks more like a dove than a crow (fig. 5).[33] The representation of John XXII flagellating a dove disappears from the *Vaticinia* iconography, as does the crow that walks away from his successor, while the dove at the foot of the angel pope either disappears or looks most inappropriately like a peacock (figs. 6–8).[34] Even so, the most egregious anti-Dominican verbal invective remained. In the texts of the *Vaticinia* the words for Benedict XI still stand:

> *here is the blackest of birds of the genus of crow, spreading Neronic work.*

Similarly a "motto" remains for John XXII: *this image of the worst of clerics will fight against the dove.* If one were to think of a modern analogy it might be as if foul invectives against Ronald Reagan had slipped into copy for *The Wall Street Journal.*

I have postponed a matter for speculation. Can it be that Dante had the Dominican-crow image in mind when he attacked a name-

---

[31] Vat. Rossiano 374 was commissioned by a cardinal, as shown by a cardinal's device on the binding: Maria Grazia Ciardi Dupré dal Poggetto, Il *Vaticinia pontificum* MS. Rossiano 374 nella Biblioteca Vaticana, in: *Le miniature italiana fra gotico e rinascimento*, Florence 1985, II, 563–84, here 583. Munich, Bayerische Staatsbibl., Clm 313, was made for an Archbishop of Salzburg: Millet, *Il libro . . .*, 234. It may be added that Modena, Bibl. Estense, lat. 233, was executed for Leonello d' Este, Margrave of Ferrara, quite possibly by Pisanello: ibid., 221–22.

[32] The two earliest visual witnesses are Vienna, Oesterreichische Nationalbibliothek, MS 13648, and St. Gall, Kantonsbibliothek, MS Vadiana 342. The former is described in detail in Herrmann J. Herrmann [sic], *Die italienischen Handschriften des Dugento und Trecento* (Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Oesterreich, N.F. 5, 2), Leipzig 1929, 200–205; the relevant illuminations from the latter all appear in Schwartz and Lerner, "Illuminated Propaganda". The Vienna manuscript is perhaps slightly closer to the original than the one from St. Gall: in the former a crow-like bird appears on the head of John XXII and the pope tramples a lamb, whereas in the latter a white bird hovers to the viewer's right and the pope tramples a fox or bear.

[33] Without bird: Vat. Rossiano 347; with no crow but a dove at the right (descending from the iconography in the Saint Gall manuscript): Vat. Reg. lat. 580.

[34] Disappearing dove: Stuttgart, Landesbibliothek, MS Theol. fol. 87; peacock: Vat. Rossiano 347, Vat. Reg. lat. 580.

less group of opponents in the third book of his *Monarchy* (III.3.17) as being *covered with crows' feathers*? Until now the most persuasive identification of this group has been offered by Michele Maccarrone, who viewed them as Italian Guelfs.[35] Maccarrone remarked that Dante was surely referring to Guelfs in his fifth epistle (4.11), when he pleaded that the *eagle* (the Emperor Henry VII) should not find the place of his eaglets taken by *little crows* (*corvuli*). In addition, Dante's statement in the *Monarchy* that his nameless opponents *hate the very name of the most sacred empire*, and that they *shamelessly deny the principles of [his] previous questions* fits Italian Guelfs comfortably, especially in view of anti-imperial arguments formulated in Dante's day by Bartholomew of Capua, a theorist of the Guelf champion, Robert of Anjou. To all this it may be added that Dante's attack on his unnamed enemies for their *stubborn cupidity* (III. 3. 8) and for being *slaves to cupidity* (III. 3. 17) are appropriate descriptions for a party dominated by bankers. Finally his complaint that they *drive out their brothers* could well apply to the expulsion of his own White Guelf faction by the Florentine "Blacks".

As strong as they are, Maccarrone's arguments are not airtight. To begin, the supposed link with Dante's fifth epistle is not compelling. The appearance of *crowlets* in the epistle makes perfect sense: if little birds are threatening to displace eaglets, let them be little crows. But Dante's enemies in the *Monarchy* are not *crowlets*: they are those who pride themselves on being *white sheep in the flock of the Lord* and yet are *covered with crows' feathers*. In other words, they are not political usurpers but hypocritical members of an ecclesiastical party. Evidently Dominican crows could fill the bill here, and all the more because the Dominican habit was black on top of white.

Dominicans as well as Guelfs could also have been shamelessly *cupidinous* if Dante had been siding with Franciscans in contemporary polemics regarding the primacy of poverty.[36] Moreover, it has

[35] Michele Maccarrone, Teologia e diritto canonico nella Monarchia, III, 3, in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 3 (1951), 7–42, here 13–16. I wish to thank Karl Ubl for prompting me to read this article, which is given insufficient weight in the commentary on the *Monarchy* by Richard Kay, *Dante's* Monarchia, Toronto 1998, 210–211.

[36] Grounds for the argument over the primacy of poverty as a religious virtue had been established by St. Thomas, and the battle was then joined by the Franciscans Olivi and Peckham as well as in the *Correctorium controversy* of the 1280s. See Ulrich Horst, *Evangelische Armut und Kirche: Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13.*

never been noticed that the author of the *Monarchy* took such a strong position about the Church being prohibited from accepting temporal goods that he defended it with a proof text that might have made him seem virtually a Waldensian in Dominican eyes. Specifically when he introduced Christ's command to the Apostles—*Do not possess gold, nor silver, nor money in your purses, nor scrip for your journey*—to support his argument (III. 10. 14) he was using the same citation that was rejected in anti-Waldensian polemics by the Dominicans Moneta of Cremona and John of Paris.[37]

Granted that *driving out brothers* does seem like the expulsion of a party, Richard Kay has justly observed that the image could also stand for "the Church's use of excommunication".[38] In that case an application to Dominicans is again feasible. Finally, although the strongest argument in behalf of the Guelf hypothesis is that Guelfs denied the primacy of the Empire, such Guelfs would not have concerned themselves with the central question of *Monarchy* III—whether monarchical authority was passed down by the papacy—whereas some Dominicans in Dante's day, notably Hervaeus Natalis and John of Naples, were upholding extreme positions on papal primacy.[39]

One could still prefer the Guelf identification if it did not leave unanswered two troublesome questions. First: why did Dante leave his opponents unnamed even though he clearly identified his two other groups of opponents as papalists and decretalists? Had he

---

und beginnenden 14. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N.F. 1), Berlin 1992, 132, 168–189 and Kevin Madigan, *Olivi and the Interpretation of Matthew in the High Middle Ages*, Notre Dame, Indiana 2003, 105–113.

[37] Moneta of Cremona, *Adversus Catharos et Valdenses*, Rome 1776 (repr. Ridgewood, N.J., 1964), 446–447: *Argumenta hereticorum probantia ecclesiam non posse habere divitias . . . Item obijciunt illud Matth. 10.v.9 . . . ex hoc volunt quod non licet successoribus Apostolorum ita habere*. Johann Quidort von Paris, *De regia potestate et papali*, ed. Fritz Bleienstein (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik, 4), Stuttgart 1969, 69–70 ("Proeemium"). Dante's use of the same scriptural argument that was previously employed by Waldensians, and the attack on that argument by Moneta of Cremona were first pointed out to me by my former student, Wayne Shorey.

[38] Kay, *Dante's* Monarchia, 218, n. 42.

[39] Jean Dunbabin, Hervé Nédellec, Pierre de la Palud and France's Place in Christendom, in: *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, ed. Joseph Canning and Otto Gerhard Oexle, Göttingen 1998, 159–172, here 164, 165; see also Dunbabin's explication of the position of Pierre de la Palud in his *De potestate pape*: "the pope retained lordship in temporalities as well as spiritualities over the empire".

meant Guelfs there seems to be no explanation for the silence, but there would have had been grounds for discretion about mentioning Dominicans in view of their role as inquisitors. Second: why did he choose the *crows' feathers* image itself? (To my knowledge no Dante expert has ever addressed this.)[40] Although the reigning Florentine Guelfs were "Blacks", that did not necessarily make them crows, and presumably Dante would have chosen a term of invective that could readily be recognized. Since we have seen that the term *"crow brothers"* was indeed used to denigrate Dominicans in fourteenth-century Florence, perhaps he expected his readers to recognize the cupidinous opponents of voluntary poverty identified by Simone Fidati as *truly the crows prophesied by the Abbot Joachim.*

[40] No commentator on the Monarchy of whom I am aware addresses the grounds for Dante's choice of "crow's feathers". There is no entry for crow in *The Dante Encyclopedia*, ed. Richard Lansing, et al., New York 2000, and the only relevant reference in the *Enciclopedia dantesca*, Rome 1970–1978 ("cornacchia") is to *Rime dubbie* and refers to the Aesopian fable (Phaedrus I, 3) of the crow who decks himself out in the feathers of other birds.

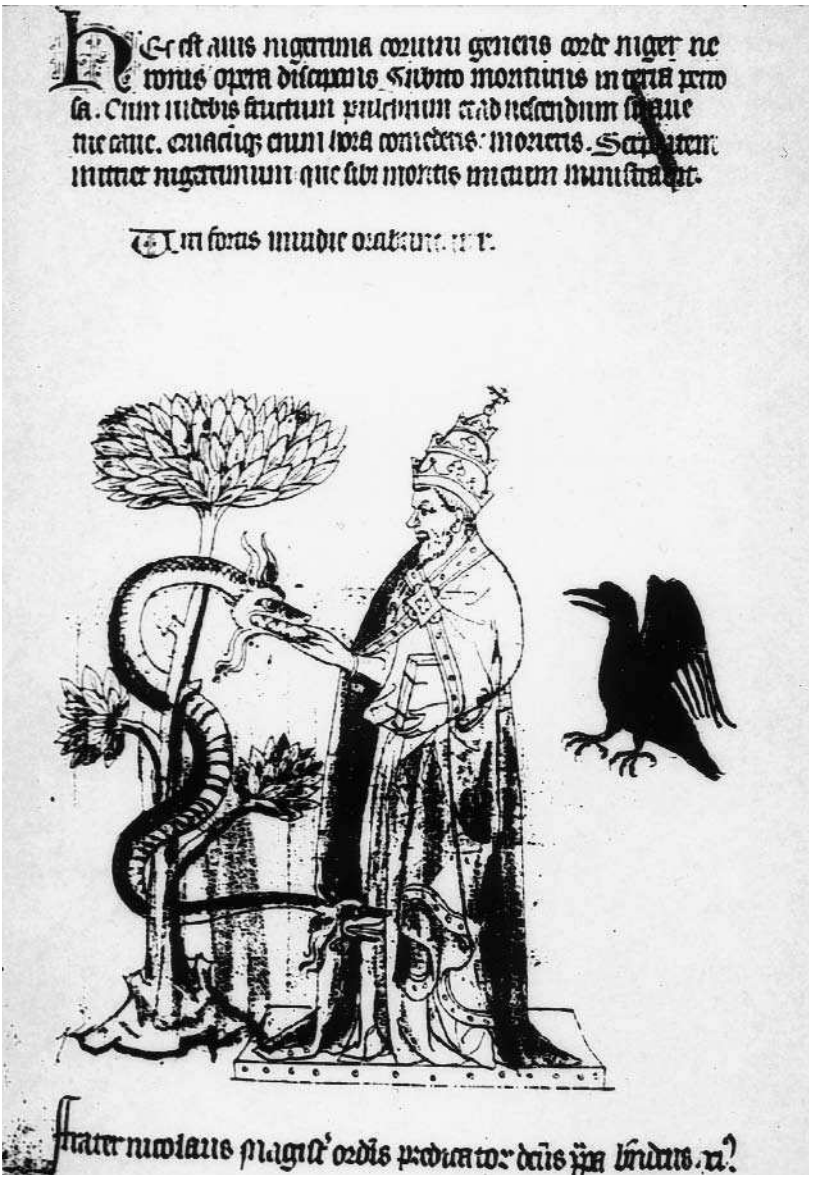

Figure 1. Sankt Gallen, Kantonsbibliothek, MS Vadiana 342, S. 7.

Figure 2. Österreichische Nationalbibliothek, MS 13648, f. 5v.

Figure 3. Österreichische Nationalbibliothek, MS 13648, f. 6r.

Figure 4. Österreichische Nationalbibliothek, MS 13648, f. 7v.

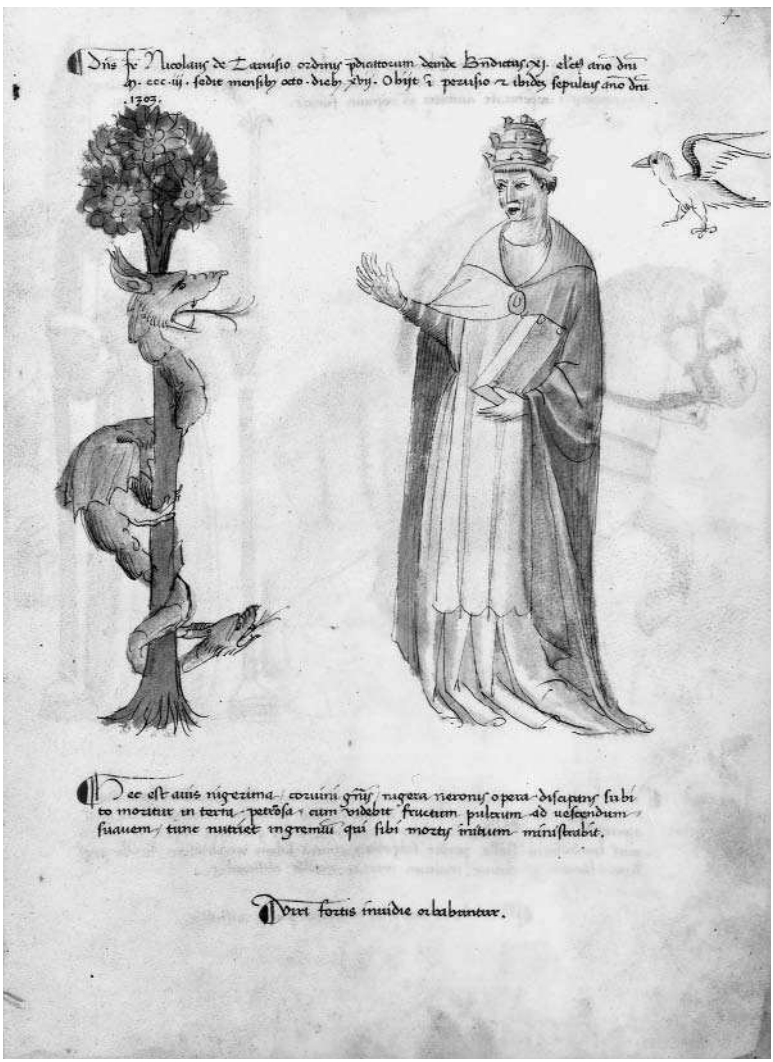
Dns fr Nicolaus de Tarusio ordinis predicatorum dande Bndictus xj. elect ano dni
.m. ccc. iij. sedit mensib⁹ octo dieb⁹ xby. Obijt & pepulto ⁊ ibidē sepultus ano dni
.1303.
Dec est auis nigerima coruini gn̄is, nigera nerones opera disparis subito morietur in terra, putrefacta cum viderit fructum pulcrum ad uescendum
suauem, tunc nutriet ingremiū qui sibi mortis imicum ministrabit.
Mori fortis inuidie exhalabantur.

Figure 5. Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 580, f. 4r.

Dñs Jacobus de Cathuino deinde Johannes xxij electus ano dñi ... cc xvi.
sedit annis xvm ul' amet · moztuus ⁊ sepultus Auinion ... cccxxxiij.
De infimo gñe ascendet cruenta bestia ⁊ nouissima que filium minimus ⁊ nouum crudeliter deuozabit Vnus es ⁊ primus no inuenies ad noxium sanguinem effundendum. Idcirco tpe suo insurget pseudo pphā ⁊ seducet mulcs quia te malā tua agnū mitissimū plagis crudelissimus mulnerasti pones os tuū in xpm deum offuscans stellas celi malicia tua tibi opprobrium ministrabit qui es solus noie grosus
Contra Coelum hec ymago turpissima clericum pugnabit

Figure 6. Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 580, f. 5r.

Pius Jacobus de furno de[ri]de Benedictus xii. de Thelosa el[ec]tus a[n]o d[omi]ni .M. ccc.xxxiij.
sedit a[n]nis vii[j]. m[e]nsem & sepultus in Ecclia maiori auinione a[n]o d[omi]ni .M.ccc.xlij.
De suburbanis montuosis & solidis de terra candidi vir ascendet actus faciens
singlizes/ stellas in parte lucebit & obscurabit/ & excelsa no auferet que
pdca bestia offuscabit/ & remanebit agnus grauiter uulneratus/ paucis spar
get & multa congregabit/ egenus morietur & pprua sepultura carebit/ cor[pu]s
p[er]sequitur/ columba regnabit/ totus suus/ totus alienus/ sponsas multas ui[r]di
tatis relinquens.
Deus lucebit planetas & omnis finaliter ipius fulgorem excedet.

Figure 7. Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 580, f. 5v.

7
Dns Guillus gaytanus de grimoard deinde vrbanus pp. Quīt electꝰ ano dñi. M.
ccc lxij. sedit anis octo. moritur ⁊ sepultus auinione. M.ccc lxx.
Ad alta uocatus o princeps mente atque quid agonias surge ⁊ esto robustus.
interfice neronem et eius sectatus sana uulnerata accipe flabellum interfice nequitiam
eice vendentes de templo doctrinam illuminatam assume armatura iustitiam circumcisos dirige columbam repatriare festinando.
Ecce solus clare aperiet labium septum digito dei viui.

Figure 8. Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 580, f. 7r.

This page intentionally left blank

THE SHADOW OF ANTENOR: ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE DEFENSOR PACIS AND THE INSTITUTIONS OF THE CITY OF PADUA

Gregorio Piaia*

In the absence of new documents, it is a difficult or a rash task to say something new or different on a topic that has been so well-ploughed by scholars as the thought of Marsilius of Padua, a topic in which the continual growth of critical studies does not always correspond to an effective increase in our knowledge of the author and his works, and in particular his sources. Here, at this auspicious meeting in honour of Jürgen Miethke, I will aim to raise (or rather to raise again) some problems and to propose (or rather re-propose) some possible hypotheses regarding a question which is by no means marginal in the context of Marsilius' thought as a whole: the correspondence between the institutional model outlined in *dictio* I of the *Defensor pacis*, in particular in the famous chapter xii, and the political institutions of that city, Padua, which together with Bologna represented at the beginning of the fourteenth century the "last bastion [. . .] of communal liberty in northern Italy".[1] Behind this question there is obviously the more general question of the relationship between the first and the second *dictio*, a question which originates not, in my opinion, so much from the effective incongruities in Marsilius' work, as from the restricted specialist field (historico-political or historico-philosophical, philosophico-political, philosophico-juridical, theologico-political, heresiological, and so on) in which Marsilius's work has been confined.

An initial observation: I find it remarkable that the Paduan scholars do not mention Marsilius in their copious investigations into the institutional history of the city in the thirteenth and fourteenth centuries, thus depriving themselves of the opportunity of making the most of a personality who, to the same extent as Giotto and St.

* Full professor of history of philosophy (University of Padua).

[1] Francesco Ercole, *Dal comune al Principato. Saggi sulla storia del diritto pubblico del Rinascimento italiano*, Florence 1929, 58.

Anthony, brought the city into the universal limelight, much more so than the local glories jealously guarded by Padua's historians.[2] This non-intervention, which probably arises from a Paduan historiographical tradition firmly anchored in archival sources and disinclined to forge parallels on a doctrinal level,[3] is in contrast with the detailed and engaging work of John Kenneth Hyde, who, in his by-now classic monograph *Padua in the age of Dante*, has stressed the "close connection" between Marsilius' work and the institutions of the communal city-state of Padua, which precisely in the first decade of the fourteenth century had reached the apex of its economic and political development in the centre of the Veneto area.[4] In particular Hyde has stressed that "The only Paduan writer to produce a radical discussion of the communal institutions was Marsiglio Mainardini [. . .]. As Marsilius recognised, the essence of the Paduan state was the citizen body, the *universitas civium*, or rather its *pars valentior* or weightier part. This was the *Legislator*, and in Padua its embodiment was the *Consiglio maggiore*. [. . .] The other part of the Marsilian state, the *pars principans*, was composed in Padua of two elements: the foreign *podestà* and his staff, and the native Paduans who served as *podestà* or garrison commanders in the *contado*, or as judges, notaries, or laymen in the central administration".[5]

---

[2] See e.g. Roberto Cessi, *Padova medievale. Studi e documenti*, collected and re-edited by Donato Gallo, with a presentation by Paolo Sambin, Padua 1985, 2 vols.; Silvana Collodo, *Una società in trasformazione: Padova tra XI e XV secolo* (Miscellanea erudita, 99), Padua 1990. An exception to this is provided by Sante Bortolami, "Chiesa storica e idelogia della Chiesa in Marsilio. Appunti sull'esperienza padovana", presented at the simposium "Marsilio, ieri e oggi" (Padua, 24th May, 1980), in: *Studia Patavina* 27 (1980), 349–358; see in particular p. 352, where it is pointed out that the *defensor populi*, an Paduan magistracy established between 1315 and 1318 (which Hyde had already drawn attention to), "functioned as an ideal moment of representation of that *popolo* and that Union of the corporations of the commune of Padua that acquire in the *Defensor pacis* [. . .] a theoretical elaboration and a precise pregnancy of meaning as respectively *universitas civium* (frequently equated with *populus*) and *pars valentior*".

[3] See Antonio Rigon, L'imperio delle fonti. Edizioni documentarie e ricerca storico-medievistica nell'Università di Padova da Andrea Gloria a Paolo Sambin, in *Padova e il suo territorio* 17, n. 100 (2002), 57–59.

[4] John Kenneth Hyde, *Padua in the Age of Dante*, Manchester – New York 1966, 210, note 1.

[5] Hyde, *Padua in the Age of Dante*, 210–211; but see also p. 266: "Marsiglio's ideas have been generally viewed and discussed in a European context, yet they were also characteristically Paduan and a natural development of the preceding currents in Paduan intellectual life".

The interpretative approach which stresses the influence of Padua's political and cultural environment on the first *dictio* of the *Defensor pacis* has been followed by many scholars, before and after Hyde, to the point of its becoming a common place or rather obvious enough to become an incontrovertible fact.[6] In effect, an exclusively philosophical reading of the first *dictio*, though it may be justified by the continuous references to the *Politics* and Marsilius' role as a *magister artium*, is not sufficient fully to explain the meaning of the political terminology used in this *dictio* and the concrete structures of government to which such terminology seems to refer. One might think, for example, of the correspondence between *Politics* III. 14. 1284b 35 ff., and the office of "captain" in the "modern" city ordinances ("vocatur autem officium hoc in communitatibus modernis capitaneatus aut constabiliaria": *Defensor pacis* I. ix. 4). At the same time, however, we cannot but point to a decidedly paradoxical situation: according to Hyde, the institutional "model" of the ferociously antipapal Marsilius, staunch supporter of the imperial cause, is represented precisely by the institutions of a Commune, that of Padua, which had always been characterised by its adherence to the Guelph party, gathering around it the other Guelph cities of the *Marca Trevigiana*. If Padua was Guelph, so was Treviso, where in the same period we find the voice of another intellectual who has so far never been associated with Marsilius, but whose history runs parallel to his, although it is the opposite political persuasion. I refer to Nicolò de' Rossi, from a noble family of Treviso, born between 1290 and 1295 (younger than Marsilius, therefore), who in 1317 graduated in

[6] See e.g. Charles William Previté-Orton, Marsilius of Padua, in: *Proceedings of the British Academy* 21 (1935), 137–183 (154); Alan Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York 1951, 27–29 and 187; Carlo Pincin, *Marsilio*, Torino 1967, 138 ("la mediazione dell'esperienza comunale è ben naturale") and 141 (Marsilius has "una conoscenza profonda degli statuti di Padova e dei maggiori comuni d'Italia"); Jeannine Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue* (L'Église et l'État au moyen âge, 14), Paris 1970, 23–36; Cesare Vasoli, Marsilio da Padova, in: *Storia della cultura veneta*, II: *Il Trecento*, Vicenza 1976, 208–211; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, I: *The Renaissance*, Cambridge 1978, 61: "It is evident from his own way of putting the point that Marsiglio is mainly thinking in terms of the Italian City Republics"; Paolo Marangon, Princìpi di teoria politica nella Marca Trevigiana. Clero e comune a Padova al tempo di Marsilio, in: *Medioevo* 6 (1980), 317–336; Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, Il filosofo e la città nel medioevo, in: *I filosofi e la città*, ed. by Carlo Tatasciore, Napoli 2003, 64: "'È il popolo a eleggere chi lo governa', scriveva dunque Marsilio, pensando anche alle città comunali della sua terra d'origine".

Law from Bologna and who was called the following year to teach civil law in the Treviso *Studium*, destined soon to close. Towards the end of 1318 he was one of the ambassadors sent by the Commune of Treviso to Frederick of Austria to ask for help against Cangrande della Scala.[7]

Like Marsilius, therefore, Nicolò also alternates in this period between university teaching and diplomatic missions, taking up his pen at the same time to defend his city's cause, not in a lengthy treatise, however, but in the form of a long series of political sonnets, included in his *Canzoniere* (containing 441 compositions) alongside sonnets of an amorous, gnomic, religious, and burlesque nature. Themes which recur in these political sonnets, which date to the years 1318–1328 (the period of Marsilius' most fervid political involvement), are his disapproval of the internal discord which was tearing apart the city of Treviso, a denunciation of Cangrande's expansionist pretensions, appeals to the countess Beatrice, widow of Henry count of Gorizia, to whom Treviso had given itself over in 1318 to free itself from the siege laid by Uguccione della Faggiola, Cangrande's captain general; and again, invocations to the "santissimo papa", John XXII, which ring strange in the ears of scholars of Marsilius, used to his invectives and contumelies against the "Romanus episcopus vocatus papa". "Santo Papa, mandaci il bon Roberto,/che struga la eresia dig Lombardi,/sfrenata sol perché tu tropo tardi [Holy Pope, send us the good Robert [of Anjou],/to destroy the heresy of the Lombards,/unleashed only because you are too late in arriving]": thus ends sonnet 211, dating perhaps to 1323, which paints a desolate picture of the situation, with the great Ghibelline lords (the Visconti of Milan, the Este of Ferrara, the Bonaccolsi of Mantua, and the Scaligeri of Verona) who almost "non extendon la sua posente ala/per tuta Italia di ça da' monti [extend their powerful wing/over all Italy on this side of the mountains]", while the Guelphs are regularly betrayed by kings, dukes, and counts, and the cities governed by "popular" rule are subject to the fluctuating allegiances of the mercenary troops. Nicolò does not hesitate in considering the Ghibellines heretics ("Chiunque da la Glesia se diparte/ punire si dee come patarino . . . [He who leaves the Church/must

[7] Furio Brugnolo, *Il Canzoniere di Nicolò de' Rossi* (Medioevo e Umanesimo, 16), Padua 1974–1977, II. 3–4.

be punished as a Patarine . . .]") and he exhorts the pope to crown his "figliuolo" Robert of Anjou. There are references to nearby Padua, a city which Treviso had joined in a league (together with the Friulians and the Germans) to hold off "misèr Kane", that is to say Cangrande, even though later Nicolò complains because Padua, just like Robert of Anjou, "non çi secorre né segue . . . [does not aid nor follow us . . .]".[8]

If this was the climate of Guelph Treviso, evoked for us poetically by Nicolò de' Rossi, we may presume that the climate of Guelph Padua was not that much different, it too threatened by the expansionist aims of Cangrande and therefore forced to hand itself over first to the *signore* Giacomo da Carrara (1318) and then, in rapid succession and with equally modest results, to Frederick of Habsburg (represented in Padua by Ulrich of Walsee), Henry count of Gorizia, and Henry count of Carinthia, vicars of Frederick.[9] We do not know whether Marsilius was kept well up to date with events in Padua, but it is doubtful whether the possible news of the protection offered to Padua by Frederick of Habsburg, staunch adversary of Ludwig of Bavaria and on good terms with the hated John XXII, would have placed his native city in a good light in Marsilius'eyes. But then to what extent could the author of the *Defensor pacis* have been consciously induced to take the institutions of his city as a model, given that, after all, his intention was not aseptically to design an ideal politico-institutional model, but rather to put forward a series of good arguments for the cause of Ludwig of Bavaria against the pernicious "sophisms" of those who theorised the *plenitudo potestatis*, and therefore also against the Guelph cities who appealed to that *plenitudo* as a guarantee of peace? . . . Perplexities of this kind are not to be found in the pages of Hyde, who seems to simplify and rationalise a situation which was in reality very complex and fluid, characterised – in Padua as in the other northern Italian cities – by the transition from a communal regime to the *signoria*; the latter, as it is known, is fully legitimised on a double plane, through election by the *populus* and recognition by imperial authority and the consequent attribution of the title of imperial vicar. Mme Quillet has rightly

[8] Brugnolo, *Il Canzoniere*, I. 117 (sonnett n. 226); 120 (n. 234); 163 (n. 282); 164 (n. 284).

[9] Benjamin G. Kohl, *Padua under the Carrara, 1318–1405*, Baltimore – London 1998, 39–49.

stressed these themes, not limiting herself to an analysis of the structures of the commune of Padua, on the basis of city statutes, but also devoting a chapter to the "relations between *signoria* and empire" and the significance acquired by the imperial vicariate, with reference to the emblematic case of Matteo Visconti.[10]

These pages by Mme Quillet constitute a good basis on which to develop a further series of considerations that involve the figure of Marsilius and his work more directly. We are of the opinion in fact that the theoretical design of the first *dictio* is to be connected not so much with the institutions of communal and Guelph Padua as with the great seigneurial regimes which had imposed themselves in northern Italy, that is to say the *signoria* of the Scaligeri in Verona and that of the Visconti in Milan, to which we could add the *signoria* of the Bonaccolsi in Mantua and the Este in Ferrara: four seigneurial regimes, all Ghibelline, which not by chance are mentioned together in one of the sonnets by Nicolò de' Rossi quoted above. Here it has to be remembered how the meagre biographical information we have on Marsilius and some clues offered by the text of the *Defensor pacis* clearly converge on one point, and that is Marsilius' active involvement alongside the major figures of the northern Italian Ghibelline league, Matteo Visconti and Cangrande della Scala. This we can gather, first of all, from a letter by John XXII dated 29th April, 1319, in which the pope blames Bernard Jourdain de l'Isle for having brought "illum Ytalicum qui dicitur Marcillo ad presentiam dilecti filii Caroli", with reference to the embassy that the northern Italian Ghibellines, led by Matteo Visconti and Cangrande della Scala, had sent to Charles de La Marche, future king of France, to persuade him to take command of the Ghibelline league: a mission which was unsuccessful since the future Charles IV, who was to succeed to the throne in 1322, refused to place himself against the pope.[11] The fact that the latter specifically mentions our Marsilius indicates that Marsilius played an eminent role in the Ghibelline delegation or that he had come to particular notice for his defence of those who, for the Guelphs and the pope, were two execrable and heretical northern Italian "tyrants". Not by chance it is to the sym-

[10] Quillet, *La philosophie politique*, 37–48. See also Nicolai Rubinstein, Marsilio da Padova e il pensiero politico italiano del Trecento, in *Medioevo* 5 (1979), 161.

[11] See Pincin, *Marsilio*, 35–36 and the bibliography quoted there.

bols of the Visconti and the Scaligero (the serpent and the dog) that the Paduan poet and historiographer Albertino Mussato refers in his famous and controversial letter in verse *Ad magistrum Marsilium physicum Paduanum arguens eum de inconstantia*. Here Mussato deplores the fact that Marsilius, who is still young, interrupted his theological studies ("studii de tramite sacri lapsus": line 4) to don armour and to gird on a "German sword", won over by the flattery of the "Dog" and the "Viper": "Quidam aiunt quod tu Germano accingeris ensi/[. . .]. Carpis iter, sed proh! sors dira sub omine levo/Calle quidem primo demulsus ab ore Canino/Replesti facilis sceuis hortatibus aures,/Inde repens Ligures ut non migraveris oras/Fama subit quod te sceua mulcedine captum/Implicuit torta seuissima Vipera cauda" (lines 9 and 50–55).[12]

Mussato's text is, as it is known, fraught with problems of interpretation, linked too to the conjectures made by the first editor, Felice Osio (1636), and later by Tiraboschi. Limiting ourselves to the hexameters quoted above, the geographical indication *Ligures oras* has been identified as the "Ligurian coast" or in general as "Lombardy". Hence the "alternative" put forward by Carlo Pincin: "if we follow the text as it has been handed down, *Ligures* should designate regions other than Lombardy, foreign to Marsilius [. . .] and the Visconti; if we accept that *Ligures* means Lombardy, we must also accept Tiraboschi's conjecture of *mox* for *non*", in such a way that Mussato's phrase would read [*ad*] *Ligures ut mox migraveris oras* and would not allude to a "destination not reached" due to the intervention of the Viper, that is the Visconti, but rather, to a "new intention or event, which arose following the action of the Viper", that is Marsilius' involvement with Matteo Visconti and the Ghibelline league.[13] In reality the alternative proposed by Pincin does not hold up if we take into account the fact that in the *De obsidione*, the poem that Albertino Mussato dedicated to Cangrande's siege of Padua from August 1319 to the summer of 1320, the expression *Ligurum terrae* is used on more than one occasion to refer to northern Italy and not to the coast of Liguria.[14] This might lend weight to the conjecture

[12] Pincin, *Marsilio*, 37–39.
[13] Pincin, *Marsilio*, 42–43.
[14] Albertini Muxati *De obsidione domini Canis Grandis de Verona ante civitatem Paduanam*, edidit Giovanna M. Gianola (Thesaurus mundi, 27), Padua 1999, II.37 and 195; III.145 (71, 84, 109).

mox for *non* proposed by Tiraboschi, confirming Marsilius' convinced commitment to the northern Italian Ghibellines, unless – and this reading seems to me to be the most likely – we take the verb *migraveris* in its active form: in this case the expression *Ligures ut non migraveris oras* is to be understood in the sense that Matteo Visconti induced the uncertain Marsilius "not to go beyond the Ligurian lands", that is not to return, at least for the moment, to Paris to continue his studies, but to place himself in the service of Matteo and the Ghibelline league.[15]

The greatest problem, however, concerns the dating of Mussato's letter to Marsilius, over which there is no scholarly agreement. The vague reference to the period in which Padua was still a free city (line 18: "Padue dum regna manerent", an expression inspired by Virgil, *Aen.* II, 22) has indeed been variously interpreted, in such a way that the letter has been dated either to 1312 (when Padua had recognised the sovereignty of the emperor Henry VII), or to the period just after 25th July 1318 (date when Giacomo da Carrara became *signore* of Padua),[16] or again to "around 1324".[17] It seems to me that the dating of the letter to 1312, proposed by Manlio Dazzi,[18] is to be excluded, because we have no evidence that Marsilius was already involved in the Ghibelline cause at that time, and also because the short imperial vicariate of Gherardo (1311–1312) does not represent a clear caesura in the political life of Padua, such as that represented by the assumption of full powers by Giacomo I da Carrara, which marked the transition from the Commune of Padua *ad singularem dominum*, provoking a highly negative reaction in Albertino Mussato, defender of the ancient communal liberties. On the other hand, moving the date to around 1324, first proposed by Previté-Orton and taken up again more recently by Dolcini, seems to lack any effective reasons. Dolcini arrives at this date by taking into consideration two elements: a) "one or two months before seeking shelter in Germany, in 1324 (*sic*), Marsilius had shown the intention of

[15] See Guido Billanovich, Il preumanesimo padovano, in: *Storia della cultura veneta*, II, 69. The active use of *migrare* is documented, e.g., in Cicero (Aegidius Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis*, Patavii 1965, III, 241).

[16] Pincin, *Marsilio*, 41–42 note.

[17] Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova* (I filosofi, 63), Rome-Bari 1995, 8–10.

[18] Manlio Dazzi, *Il Mussato preumanista (1261–1329): l'ambiente e l'opera* (Collana di varia critica, 22), Venice 1964, 29 note.

reading a course in theology"; b) at the beginning of his letter, Mussato "had heard the rumour that Marsilius had abandoned his studies in theology".[19] Two observations may be made about this. In the first place, it is impossible to prove that Marsilius fled to Germany in 1324, the same year in which he had finished writing the *Defensor pacis*. In the second place, the two pieces of information given by Dolcini do not refer to contemporary events: it is one thing to show one's intention to hold a course in theology (which presupposes the possession of the necessary requirements), and another to abandon the theological studies which would have led to the acquisition of such requirements; Dolcini himself in fact, following Haller, notes that "in order to read theology in Paris around 1325 Marsilius would have had to have followed the course to become bachelor in 1320–'21".[20] But precisely this date brings us back to the period just after 1318. So, if we take into account the two, albeit general, references present in Mussato's letter (the time when Padua was still free and the seduction exercised by Matteo Visconti and Cangrande) and a reference not present at all (the siege of Padua by Cangrande) we can deduce that the letter in question was written in the brief period of time which goes from spring and August of 1319, that is from Marsilius' diplomatic mission to Charles de La Marche (the only certain biographical date) to the beginning of Cangrande's siege of Padua.

Now, at least two traces in the *Defensor pacis* can be found of Marsilius' work in the service of the Ghibelline league. The first, quite clear, is represented by the apologetico-commendatory mention of Matteo Visconti in that long chapter xxvi of the second *dictio* in which the polemic against John XXII is particularly fierce: here, in denouncing the perverse methods that had been used in north and central Italy by the pope and his legates against the vicars of Ludwig and his "faithful subjects", Marsilius cites, by way of an example, the persecutions that had been inflicted on the "generosum, nobilem et illustrem virum catholicum, morum honestate ac gravitate inter ceteros Ytalicos singularem, bone recordacionis Matheum Vicecomitem, imperiali auctoritate Mediolanensem vicarium, cum

[19] Dolcini, *Introduzione*, 9–10.

[20] Dolcini, *Introduzione*, 9; cf. Johannes Haller, Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 48 (1929), 183.

plurima sibi adherencium multitudine fidelium populorum".[21] We may ask at this point why Marsilius only mentions the "Viper", that is Matteo Visconti, and not also the "Dog", that is Cangrande. The reason is simple: Marsilius is loathe to mention people still alive (except Ludwig of Bavaria, to whom the *Defensor pacis* is specifically dedicated), while he does not spare himself in ritual formulas of praise for great deceased figures, such as the emperor Henry VII of Luxembourg ("felicis et dive memorie")[22] and Philip the Fair of France ("clare memorie"),[23] with whom Matteo Visconti "bone recordacionis" comes to be associated, he too a victim of papal persecution, who died in June, 1322, several months after John XXII had launched a crusade against him and his supporters. Unlike Visconti, Cangrande della Scala was alive and kicking, and highly active, when Marsilius wrote the final chapters of the *Defensor pacis*, but there does not seem to be, at first sight at least, a trace of him in this work. I am of the opinion, however, that we can find a small trace, albeit indirect, in the first pages of the *Defensor pacis*: I am referring to the epithet *Anthenorides* (that is to say descendent of the Trojan Antenor who according to an ancient myth founded the city of Padua) with which Marsilius presents himself in I. i. 6, that is, in the dedication to Ludwig of Bavaria. I have already dealt with the origin and the various implications of the epithet, which leads us to that Paduan prehumanism one of whose leading exponents was Mussato himself, and echoes of which can be detected even in the Aristotelian Marsilius.[24] Here, however, I did not raise an apparently banal question: to whom was Marsilius addressing himself when he presented himself as *Anthenorides*? To Ludwig, naturally! But are we really sure that the German emperor was the first and exclusive recipient of this dedication, conceived specifically for him? In other words: why should a *magister artium* who is writing in Paris (where he has been living now for some time) in favour of the emperor who has his court in Bavaria, refer to a historical and literary myth that had recently been brought to light again in Padua, at the end of the thirteenth cen-

[21] *Defensor pacis* II. xxvi. 17, ed. Richard Scholz, Hannover 1932–1933 (Fontes iuris Germanici antiqui . . .) (512).
[22] *Defensor pacis* I. xix. 10 (133); II. xxv. 17 (484).
[23] *Defensor pacis* I. xix. 10 (133); II. xxi. 9 (412).
[24] Gregorio Piaia, *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee* (Miscellanea erudita, 61), Padua 1999, 37–53.

tury, and which must have been known in the learned circles of the Veneto area or, more generally, of the Po valley, but certainly not beyond the Alps in a completely different cultural climate? Perhaps Marsilius overestimates the extent to which Ludwig of Bavaria's circle are culturally up to date (Ludwig himself was certainly not a man of letters), or perhaps this exhibition of ancient Homeric origins was an expression of municipal pride to which Marsilius, despite everything, was still tied; neither can we reject the hypothesis that Marsilius had in mind a passage from John of Paris' *De potestate regia et papali*, in which Antenor figures as the founder of the noble people of the Franks. . . .[25]

In place of these excessively ingenious and complicated conjectures I would now like to formulate a different and more simple hypothesis, and that is that paragraph 6 in question (and with it the first nucleus of the *Defensor pacis*, referable to the first *dictio*) was not originally written for Ludwig of Bavaria, but for another person, this time from the Veneto area and not from beyond the Alps: Cangrande himself, who on the 6th April, 1318, had been excommunicated by the pope because of his refusal to give up the power and the title of imperial vicar. In this circumstance, Tabacco points out, "Cangrande shows himself more openly rebellious to the pope than Matteo Visconti. He refuses to lay down the title referring to the opinion of his experts: he opposes not only a political resistance to papal intervention, but also a Ghibelline conception of the empire".[26] Referring to this episode, Pincin advances the hypothesis that, before undertaking the above-mentioned diplomatic mission to Charles de La Marche, Marsilius had been "in the service of Cangrande, then perhaps even among the *prudentes* who – according to the report by the ambassadors of Avignon – advised him, assuring him that the pope's sentence did not touch him".[27] If we accept this hypothesis,

---

[25] Piaia, *Marsilio e dintorni*, 48–50.

[26] Giovanni Tabacco, La politica italiana di Federico il Bello re dei Romani, in: *Archivio storico italiano* 108 (1950), 56 note 181; cf. Sigmund Riezler, *Vatikanische Akten*, Innsbruck 1891, 33.

[27] Pincin, 43. The "vague relationship" between Cangrande I and Marsilius is stressed by Varanini, however, as a first possible step towards "an theoretical elaboration adequate to the incisiveness of the political action of the great Ghibelline leader, or to an interest in such an elaboration": Gian Maria Varanini, Propaganda dei regimi signorili: le esperienze venete del Trecento, in: *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, ed. by Paolo Cammarosano (Collection de l'École Française de Rome, 201), Rome 1994, 318.

it appears much more logical and likely that Marsilius, addressing himself to Cangrande and his Verona entourage, whose level of literary studies was very high,[28] should present himself as *Anthenorides*: a way of qualifying himself, a sort of visiting card, but also to underline the particular importance that collaboration with a citizen of Padua came to assume, Padua being the great antagonist of the Scaligeri.[29] The reference to the cultural environment of Verona, very similar to that of Padua, makes it easier to understand the justification and the aim of the literary quotations in the opening pages of the *Defensor pacis* (Cassiodorus, Sallust, Cicero's *De officis*), all of them taken from the *Compendium rerum memorabilium* by the Paduan notary Geremia da Montagnone, compiled between 1295 and 1315, a typical expression of that pre-humanistic culture which by the turn of the fourteenth century characterises the Veneto area.[30]

We are faced therefore – perhaps – with the primitive nucleus of the *Defensor pacis*, which would date to 1318 and would then have been adapted and expanded in 1324, preserving, however, several significant clues to a context which, politically and culturally, we can well define as being of the Veneto area or more generally of the Po valley: a context in which the literary basis is undoubtedly Paduan (just as the philosophical basis is Parisian), but whose political point of reference is represented by the *signoria* of the Scaligeri (and Matteo Visconti) and not by the city of Padua, from which Marsilius had by then definitively distanced himself. A *signoria*, that of the Scaligeri, which had its origins, to the same extent as other *signorie* of the Veneto area, "with an act of the general assembly of the citizens – *pubblica concio, arrengum, consilium generale* –, in which the whole *popolo*, solemnly assembled at the invitation of some influential citizen, in the presence of the *podestà*, the *anziani*, and the leaders of the city corporations, conferred the title of *capitaneus generalis* of the Commune on a citizen, for life, giving him an [. . .] extremely wide authority over the Commune itself".[31] It is an institutional framework which

[28] See Rino Avesani, Il preumanesimo veronese, in: *Storia della cultura veneta*, II, 111–141.

[29] It must be pointed out that a reference to the "inclitus [. . .] Anthenor" is also present in Mussato's *Prefatio* to his *De obsidione* I. 28–29 (13–14).

[30] See Paolo Marangon, Marsilio tra preumanesimo e cultura delle arti. Ricerca sulle fonti padovane del I discorso del "Defensor pacis", in: *Medioevo* 3 (1977), 91–92.

[31] Ercole, *Dal Comune al Principato*, 66. More recently, Varanini has stressed that "until the concession of the vicariate by Henry VII of Luxemburg (1311), Alberto

adapts itself well to the ordinances outlined – following theoretically the *Politics* – in chapter xii of the first *dictio*, just as Marsilius' preference for elective succession (ch. xvi) corresponds not only to the practice in use in the Holy Roman Empire, but also to what happened in the regime of a *signore*, in which the full powers assigned *ad personam* were not transmittable to his heirs: "On the death of the *signore*, *dominium* returned to the *popolo*, and only from the *popolo* could it be reconfirmed in a successor; but, always and only, in his person, for the entirety of his life, without any right for his heirs to succeed him. This is what also happened in Verona with the Scaligeri up until 1359".[32]

The few elements which we possess converge, therefore, to locate in the years 1318–1319 a deep involvement, diplomatic and at the same time doctrinal, on the part of Marsilius to the gibelline party of northern Italy: it is the same involvement which some years later Marsilius was to propose on a larger scale to Ludwig of Bavaria and which he was later to attempt to realise in a concrete fashion in 1328 in the course of the Roman expedition. This relationship of continuity corresponds, not by chance, with the attention reserved by the pope for "illum Ytalicum qui dicitur Marcillo", which culminates in the bull of condemnation *Licet iuxta doctrinam* (23rd October, 1327). And it is in the light of his political and doctrinal commitment of the years 1318–1319 that, I believe, we must reinterpret those pages of the *Defensor pacis* in which we have traditionally seen a correspondence with the ordinances of the *Comune* of Padua: a *Comune* which in reality was already in crisis, given that the events which took place in Padua in the years preceding the appearance of the *Defensor pacis* present an eddying succession of moves, countermoves, and proposals to consign lordship first to one person and then to another in an attempt to avert the threat of the Scaligeri. In reality, Marsilius' identification of the *legislator* with the "populus seu universitas civium seu eius valentior pars" (*Defensor pacis*, I. xii.

---

della Scala and then his sons derive their own power exclusively from the popular institutions and the urban world in its various institutional components (first among which the ecclesiastical institutions)"; but also with Cangrande I himself, "the primigenial relationship between the signore, the city commune and the popular institutions maintains its substantial effectiveness", which his "statutary politics" and the "use of the communal militia" testify to (Varanini, Propaganda dei regimi signorili, 314 and 317).

[32] Ercole, *Dal Comune al Principato*, 67.

3) functions as a formal principle of sovereignty and therefore as source of legitimacy of the power of the governor, that is to say the *pars principans*, which is to be referred however not to the *podestà* (foreigner or Paduan) and the body of judges and notaries – as Hyde suggested – but to the person of the *signore*. He in turn sees his power recognised and "confirmed" by the authority of the emperor (just as, in a singularly analogous way, the philosophical arguments of the first *dictio* of the *Defensor pacis* find confirmation, in the second *dictio*, in the authority of Scripture and the Fathers). On a theoretical level the movement seems to be double, therefore: from the base to the apex, or rather from the *populus* to the *pars principans*, in the first *dictio*; from the apex (that is from the emperor in so far as he is *legislator fidelis superiore carens*) to the base, in the second *dictio*; and in the base we also find the *pars sacerdotalis*, whose acts which bear any social relevance are subject to the secular authority. This scheme however presents notable ambiguities or shady areas: in the first *dictio* the power of the governor is properly founded on a theoretical level, but in a city dimension (the Aristotelian *polis* and the *signoria* of northern Italy), which only with an analogous *fictio* can be extended to the dimension of the *Regnum* and the Empire. Yet in the second *dictio* Marsilius does not consider it necessary to found the authority of the *legislator fidelis superiore carens*, but presupposes it as a given fact. In any case this descending movement, which starts from the emperor, can be seen, for example, in the passage on Matteo Visconti quoted above, in which the "modernus papa Romanus cum suis ministris, quos legatos appellat" is significantly (and hierarchically) contrasted not only with Ludwig king of the Romans and his vicars in Italy, but also with the "fideles subditos", or rather – insists Marsilius a few lines later, referring to Matteo Visconti "Mediolanensem vicarium" – "plurima sibi adherencium multitudo fidelium populorum".[33]

It is unnecessary for us to underline how such a perspective leads to a limitation in the so-called doctrine of popular sovereignty, which in the course of the nineteenth and twentieth centuries was the basis of the fortune enjoyed by the *Defensor pacis*. More than a limitation, which has a negative connotation, I would prefer to speak here of a reduction in the theoretical and political overload to which chap-

[33] *Defensor pacis* II. xxvi, 17 (512).

ter xii of the first *dictio* in particular has been long subject, with seductive but misleading results on a historical level. I have already had the opportunity of noting how the notion of popular sovereignty did not cause a sensation among Marsilius' contemporaries, and how it was in fact used by his very adversaries (Guglielmo Amidani, for example) to counter his pro-imperial arguments.[34] Here I would like to point to a fact which, as far as I am aware, has not yet been taken into account by scholars of Marsilius and which confirms the advisability of not considering certain formulas as radically innovative and 'modern'. Specialists are all aware of the debate which took place over the concept of "prevalent part": "valenciorem inquam partem, considerata quantitate personarum et qualitate in communitate illa super quam lex fertur" (*Defensor pacis* I. xii. 3). It is equally well known that this formula finds its equivalent in the field of canon law in the formula *maior et sanior pars*. Now, this same concept, devoid, however, of its much-discussed theoretical potential and reduced to a pure political fact, is found, for example, in the letter that Frederick of Austria, Ludwig of Bavaria's antagonist, sent to his father-in-law James of Aragon on 25th September, 1314, in which he mentions the prospect of being able to count on the vote of four electors: "pociores et plures ex principibus electoribus [. . .] in nos dirigunt vota sua".[35] As is often the case in the affairs of this world, it was only a positive sign which unfortunately (from Frederick's point of view, that is) had no follow-up. But what is interesting for us to note here is that the comparatives *pociores* and *plures*, referring to the college of seven electors, seems to correspond fully to the formula "valencior pars, considerata *quantitate* personarum et *qualitate*", which Marsilius was to use ten years later in a context which was certainly not epistolary; this would indicate that the pairing together of the "quantitative" and the "qualitative" concept (which in our eyes appears contradictory) was in current use in the political language of the time, in spite of the philosophers of law and politics who were later to discuss Marsilius' formulations at length.

[34] Piaia, *Marsilio e dintorni*, 104–117.
[35] MGH, Const. V, n. 71 (77).

This page intentionally left blank

UNIVERSITY MASTERS AND POLITICAL POWER: THE PARISIAN YEARS OF MARSILIUS OF PADUA

William J. Courtenay*

The biography of Marsilius of Padua is well-worked territory. Despite the absence of documentary evidence before he appears in a statute of March 1313 as rector of the University of Paris, the period from then until his departure from Paris in 1326 seems sufficiently attested to provide a picture of an active arts master who also studied medicine and theology, who visited Avignon and took occasional trips back to Italy, and who had contact with the French court as well as political figures in his homeland. It was at Paris that Marsilius wrote his *Defensor pacis*, whose notoriety has long been viewed as the principal reason for his departure from Paris in 1326 and to John XXII's subsequent letters calling for his arrest. Marsilius attached himself to the court of the German emperor, Louis of Bavaria, as did Ockham subsequently, and Marsilius is not known ever to have returned to Paris.

There are a number of elements in that picture on which we would like to know more. Did Marsilius study and take his degree in arts at Paris, or did he take his degree at Padua and arrive in Paris for the first time in 1311, as Noël Valois and others have proposed?[1] With what circles at Paris did Marsilius associate, and what were his contacts, or potential contacts, with those in positions of political power? What was the extent, if any, of Marsilius' involvement with the papal court during this period beyond being among the hundreds of poor clerks who sought a benefice? Similarly, what

* Charles Homer Haskins Professor of Medieval History, University of Wisconsin-Madison

[1] Noël Valois, Jean de Jandun et Marsile de Padoue. Auteurs du *Defensor Pacis*, in: *Histoire littéraire de la France* 33 (1906), 528–623, on 565: "Or on vient de voir qu'un 1311 il était encore en Italie, où il se laissait distraire de ses études médicales par toutes sortes de préoccupations belliqueuses ou autres. . . . Il aviat pris sans doute ses grades à Padoue: on lui tint compte de sons stage dans cette Université." And on 568: "Marsile Mainardino n'était probablement jamais venu à Paris avant 1311." See also Nancy Siraisi, *Arts and Sciences at Padua*, Toronto 1973, 165.

was the nature and extent of his involvement in Ghibelline politics. Was *Defensor pacis* written with a particular patron in mind, and if so, was that person Louis of Bavaria to whom it was dedicated?

In the remarks that follow, I will reexamine several documents for the University of Paris or from the papal archives in this period with a view toward what they can tell us about the world in which Marsilius of Padua was active before, during, and after the time in which he wrote *Defensor pacis*. None of the documents are, strictly speaking, new, but some of them have not been exploited for what they can tell us about Marsilius, and for those that are well known, I will try to squeeze a few more drops of juice from them.

The first document, the statute of March 1313 that mentions Marsilius as rector, needs no reinterpretation but can benefit from some clarification on the office of rector and what that means for Marsilius' position at Paris, his financial situation, and his previous studies.[2] Election as rector, which was done through electors chosen by each of the four nations in the faculty of arts, required electability that could only be achieved by being known from years of study and inception at Paris. It was rare for the French nation, to which Marsilius belonged, to nominate an Italian as its candidate for the rectorship, and Marsilius would have needed the electorial votes of at least one other nation in order to become rector. He would not need to have been regent master very long if his previous studies and degree were at Paris, but it is inconceivable that he could have arrived at Paris for the first time in 1311, with a degree from Padua, and be elected rector in December 1312. He would also have needed the personal funds or the credit ability to borrow the amount required as security deposit for the office of rector. We can surmise, therefore, that he was a person with sufficient financial means to undertake the office, that he had studied at Paris for at least two years before 1312, and that he had incepted in arts at Paris.[3] Studies at Padua

[2] *Chartularium Universitatis Parisiensis* (henceforth cited as *CUP*), ed. Heinrich Denifle and Emile Châtelain, vol. II, Paris 1891, 158, 698.

[3] Valois' chronology (see above, note 1) was based on his conviction that the letter-poem Albertino Mussato of Padua sent to Marsilius dates to 1311. Johannes Haller, in his detailed study of the poem, Zur Lebensgeschichte des Masilius von Padua, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 48 (1929), 167–197, dated it to 1319 on grounds that its allusions to events better fitted Italian political conditions at that time. Haller's reasoning on this point has been generally accepted.

under Pietro d'Abano, a former regent master at Paris (c.1290–1305), could have been counted as equivalent to study at Paris and may have allowed Marsilius to skip the academic requirement known as 'determination,' as was sometimes done for a price for students transferring from other universities, such as Oxford.[4]

The second document is one whose meaning, not just its implications, deserves comment. On the first of May, 1313, the University of Paris authorized a financial collection from its members, students as well as masters, to cover a sudden expense. The nature of the expense, whether costs of litigation or expenses connected with the upcoming ceremonies of knighting the sons of Philippe le Bel and many of the nobility, is not known, but the sum required, a full burse, which was the equivalent of what each student paid per week for food and other regular expenses excluding lodging, was two-to-four-times higher than normal collections. Many students felt the amount and timing of the collection, coming as it did toward the end of the academic year and requiring payment within seven days, posed an undue burden. Members of the university community organized a petition to be sent to the pope, signed by 354 students and masters, to defer payment. Those who initiated the appeal on behalf of poorer students and masters were either noble or persons of wealth and position whose request would not be ignored by the pope. The majority of those signing were from outside the realm of France, primarily from Germany, modern-day Belgium and Holland, Scandinavia, and eastern Europe.[5]

Several things about this document are relevant to the position of Marsilius at Paris at this time and for the composition of the university community. First, the authorization of the collection and the consequent petition were initiated only six weeks after the conclusion of Marsilius' term as rector, which ran from late-December 1312 to late-March 1313. He was thus still in residence and actively teaching, and as such would probably have attended the meetings connected

---

[4] To allow time for study with Pietro d'Abano at Padua before going to Paris, I am inclined to place Marsilius date of birth a few years before 1290 but not before 1285. On Abano, see Siraisi, *Arts and Sciences at Padua*, 109–17, 143–45.

[5] Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, Carton IV, A.18.b, edited by Charles Jourdain, *Index chronologicus chartarum pertinentium ad historiam Universitatis Parisiensis*, Paris 1862, 87–88, 411, and in *CUP* II, 161–166, 703; reedited with study in William J. Courtenay, Foreign Scholars at Paris in the Early Fourteenth Century: The Crisis of 1313, in: *History of Universities*, 15 (1997–1999), 47–74.

with the collection, certainly the meeting at which the collection was authorized. Second, he did not sign the petition, although he would have had ample opportunity to do so during the seven days in which it was circulated. As a person of modest but sufficient means, Marsilius may not have felt any personal need for a delay in payment. In fact, only three or four other Italians, none of them masters but two of them noble (from the Visconti family in Piacenza), signed the petition for delay. From that one can perhaps conclude that Italian students at Paris (and there were certainly many more) were not financially pressed. And as a regent master who had just completed a term as rector, Marsilius may have felt the University's immediate financial need outweighed the hardship on some students.

A further aspect of the document is what it reveals about the structure of the university community in the opening decades of the fourteenth century. It shows a large number of scholars from German-speaking lands, most of whom were students who never appear in later university documentation, some of them noble, including the son of the count of Saarbrücken whose title was confirmed in 1309 by Emperor Henry VII. The son, who later succeeded his father, was thus a student at Paris at the time Marsilius was rector. In fact, the document reveals that among students at Paris in 1313 there were a number of sons from the higher nobility, such as Amédée, son of the count of Geneva, or Hugues Dauphin, a close relative of the count of Clermont and dauphin of Auvergne. A few years later the young William of Hainaut, the only son of the count of Hainaut and Zeeland, nephew of Philip VI and brother-in-law of Edward III and Louis IV of Bavaria, began his studies in the arts faculty at Paris, albeit after Marsilius had finally left the French capital.[6] Persons on this social level would have mixed easily in court circles. Thus, along with the numerous royal clerks in the document who were simultanously students or masters, the university community had within its very midst those who were familiar with the exercise of political power, including those with ties to the French royal court, the imperial court, and noble families of northern Italy.

A third document, or group of documents, namely the letters of provision that resulted from a *rotulus* responded to by John XXII in

[6] William J. Courtenay, *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century*, Cambridge 1999, 157, 226.

November 1316, reveals a different side of the interface between the University of Paris and the political world that surrounded it.[7] University supplications, at least in this period, were limited to masters, so this type of documentation gives us no information about students who did not become masters, nor information on masters who were unsuccessful in receiving an expectation of a benefice or prebend. As far as Italian masters are concerned, the reconstructed *rotuli* for the pontificate of John XXII contain provisions for several scholars from northern Italy, from Genoa, Brescia, and Milan, all doctors of medicine save for one master of arts from Modena and perhaps one doctor of canon law. The most interesting figure connected to the *rotulus* of 1316, however, is not among those receiving provisions but is in the group of executors who were expected to help implement the provisions, namely Nicolaus Ceccano. Nicolaus may already have been a master of arts from Paris and, as nephew of cardinal Jacobus Caetani Stefaneschi, was well endowed with canonical prebends at Auxerre, Beauvais, Arras, and even at Cuenca in Spain. Nicolaus' older brother Annibaldus, who in this period was completing the doctorate in theology at Paris and was prebendiary canon at Arras and Reims, was later appointed archbishop of Naples, and in the following year made a cardinal.[8] Nicolaus' and Annibaldus' uncle, Jacobus Caetani, was a nephew of Boniface VIII (Benedict Caetani), who had appointed him cardinal in 1295.

The family and political affiliations of Nicolaus Ceccano are important for understanding the origin of the *rotulus* of 1316. It was not only the first *rotulus* submitted to a pope by the University of Paris – or by any university, for that matter – but it was also the first collective supplication from any corporation. Until the beginning of John XXII's pontificate, supplications to the pope came from individuals, either on their own behalf or for persons they were recommending. University masters and students often sought papal provision, but they did so as individuals supplicating in Rome or Avignon, or were sponsored by a patron who, again individually, submitted a letter or *rotulus* of petition to the pope. For an institution, a corporate person, to supplicate was a new departure in papal provisions.

---

[7] *Rotuli Parisienses. Supplications to the Pope from the University of Paris*, ed. William J. Courtenay, vol. I, Leiden 2002, 31–38.

[8] Annibaldus' extensive palace in Avignon is one of the few remaining from the period and presently houses the municipal library.

The innovation of a corporate supplication occurred in a period in which the University, through its chancellor and rectors, was engaged in an aggressive campaign to increase funding for students and masters.[9] The principal means were letters of appeal to friends in high places, often alumni, as well as letters to Clement V and John XXII to pressure bishops, other prelates, and lay patrons to grant benefices to poor but worthy scholars. The increase in the number of college foundations in the first half of the fourteenth century is one of the positive results of the campaign. Such appeals for testamentary donations or benefice support were, however, traditional. It is unlikely that university officials, without some encouragement from another quarter, would have taken the new and audacious step of submitting a corporate supplication directly to the pope. And it is also unlikely that anyone who held rights of collation, including the king of France, would have proposed such a course of action that would conflict with their own control of patronage. Thus the innovation of a corporate supplication raises the question: *cui bonum*?

Certainly university masters benefited inasmuch as a corporate supplication saved time and money by obviating the need to travel to Avignon to petition the pope individually. But the principal beneficiary was the papacy. In the years before and after 1300 Philippe le Bel sought successfully to bring the University of Paris more closely under royal control and to reduce its dependence on the papacy as the principal protector of its liberties and privileges.[10] That shift was not reversed or offset during the next two pontificates. The election and coronation of John XXII, however, provided an opportunity for a papal initiative in that area. And the new pontificate coincided with an interregnum of sorts, the period in which Philip, count of Poitiers and regent after the death of his brother Louis, awaited the outcome of the queen's pregnancy before assuming the throne as Philip V when Louis' male heir died soon after birth. The absence of a monarch in France in the autumn of 1316 and the beginning of a new pontificate that was always celebrated by the granting of papal graces provided a perfect moment in which to forge a closer relationship between the University of Paris and the papacy. The *rotulus* of 1316 can be interpreted as an effective coun-

[9] *CUP* II, 729, 728.
[10] *CUP* II, 563, 589, 597, 601, 603, 606, 609, 612, 614, 624, 625, 631, 638.

termove on the part of the papal curia to bring the University of Paris into closer association with the patronage network of the papacy, an adroit move made possible by political uncertainties in France, and whose import and ramifications were hidden within a traditional moment of papal largess. It was remarkably successful and became a way, by granting or withholding papal patronage, of influencing the University as institution for the next century and a half.

Those in the papal curia most likely to have been involved in the planning and implementation of this new procedure were those with close current connections to the University of Paris. The most obvious candidate is cardinal Jacobus Caetani. He had been present at the papal humiliation Anagni and had probably not forgotten how his family and the Holy Office had suffered at the hands of the French king. His nephew, Nicolaus, who in this period alternated residence between the University of Paris and the papal court at Avignon, was executor on the majority of the provisions that resulted from the *rotulus* of 1316. And his older brother, Annibaldus, was a well-known figure at Paris and four years later became provisor of the Sorbonne.

Marsilius was not among those who received an expectation in response to the *rotulus* of the University of Paris, whether he petitioned or not. The reason is that he had already received a provision a month earlier.[11] Despite Denifle's doubts about whether the Marsilius natus Bonmathaei de Maynardino de Padua, who was made canon with expectation of prebend at Padua on October 14, 1316, is the same individual as our Marsilius of Padua, the identification appears certain.[12] Some aspects of his papal letter of provision, however, have

---

[11] Jean XXII, *Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican* (henceforth cited as *LC Jean XXII*), ed. Guillaume Mollat et al., 16 vols., Paris 1904–1947, 1482.

[12] *CUP* II, 158n, 717. Denifle, knowing that most provisions to Parisian scholars have at least one Paris-connected executor, was puzzled by the absence of such in this provision to Marsilius Bonmathei; Valois's response (Valois, Jean de Jandun, 567n) that Italian executors were named because the provision was at Padua, is not to the point, although some provisions to Parisian scholars name only executors from the region of the provision. Denifle was also concerned about the absence of academic title in the provision, which Valois attributed to scribal negligence. Several manuscripts of *Defensor pacis*, however, give Mainardino as Marsilius' family name (see Valois, Jean de Jandun, 560), and the second line of Mussato letter-poem to Marsilius confirms the *natus Bonmathaei* (see Haller, Lebensgeschichte, 195: *Praedilecti Boni proles bene fausta Matthaei*). Unless one is willing to believe that Mussato's letter was written to a different Marsilius than the future author of *Defensor pacis* – and the details of the letter correspond well with Marsilius early career – the identification seems certain.

not been adequately explored and suggest a different picture than is normally presented.

The principal problem with the identification, apart from the fact that the Marsilius in the letter is not described as 'magister' nor is his having been rector mentioned, is that Marsilius Bonmathaei sought papal patronage in 1316 and again in 1318, two years before the date assigned to the beginning of the composition of *Defensor pacis*.[13] The explanation that has been given is that Marsilius was simply one of the hundreds of hungry scholars who flocked to Avignon for the traditonal papal gift-giving at the time of coronation and that his provision, while successful, is not evidence that he had any special connection to the papal curia or that the pope knew him.[14] The seldom-mentioned fact that his provision in 1316 was aided by the support by two cardinals has been dismissed as simply the access route chosen by Marsilius, who was fortunate in finding curial sponsors who had a love of learning, or who would willingly support someone who came from an anti-Ghibelline city such as Padua.[15] Marsilius was only following the practice of many poor clerks, and his actions supposedly had nothing to do with any attachment to the papal curia or its policies. In fact, Marsilius' on-site observations of the administrative circus of papal provisions, which brought him

[13] The second provision was on 5 April 1318 for an expectation from the bishop of Padua, Pagano della Torre, for a benefice in the city or diocese of Padua; see *LC Jean XXII*, 5502.

[14] Haller, Lebensgeschichte, 178: "Die Verleihung ist eine von den vielen Hunderten, die der neue Papst – Johann XXII. war am 5. September 1316 gekrönt worden – beim Antritt seiner Regierung mit vollen Händen auszuschütten pflegte, meist ohne die Empfänger zu kennen. So erhielten am gleichen Tage mit Marsilius noch 35 andere Personen ähnliche Briefe, und in derselben Weise ging es wochenlang. Es war der regelmäßige Weg auf dem man, und insbesondere ein 'Gelehrter', in der Kirche von damals zu Amt und Würden gelangte." Jürgen Miethke, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000, 210: "Als Papst Johannes XXII. seinen Ponifikat begann, finden wir auch Marsilius unter den zahlreichen Klerikern, die sich an der Kurie eine päpstliche Pfründenprovision in ihrer Heimat zu sichern verstanden."

[15] Valois, Jean de Jandun, 567: "Profitant d'un moment notoirement favorable à l'obtention des grâces, Marsile Mainardino se fit recommander au nouveau pape par deux cardinaux amis des lettres, Jacques de' Stefaneschi et François Caëtani." Haller, Lebensgeschichte, 179: "Zunächst ist es mehr als wahrscheinlich, dass Marsilius sich wenigstens die erste Anwartschaft persönlich in Avignon verschafft hat. Sie ist verliehen auf Fürsprache von zwei Kardinälen, Caetani und Stefaneschi, zwei Römern, zu denen ein Paduaner kaum anderswo als am päpstlichen Hofe in Beziehung treten konnte."

only expectations that never bore fruit, helped shape his subsequent outlook on the papacy.

Overlooked details of Marsilius' 1316 provision tell a somewhat different story. First, the cardinals concerned were none other than Jacobus Caetani Stefaneschi and Franciscus Caetani, both related by marriage to the Ceccano family and both nephews of Boniface VIII.[16] Marsilius did not knock on their palace doors in Avignon to have them co-sponsor his petition to the pope. He needed a recommendation, which probably came through one or both of the Ceccano brothers at Paris, fellow Italians who as such belonged not only to the French nation but to the same subunit, or province, as Marsilius. Marsilius would have known Nicolaus personally, and choosing that route to John XXII allied him, whether intentionally or not, with a particular group and policy within the papal curia.

Second, Marsilius was one of two scholars from Paris sponsored by the two Caetani cardinals. The other was Reginaldus of Besançon, also from the Bourges province of the French nation in the arts faculty.[17] Both petitions would have been part of a *rotulus* submitted by the cardinals, which apparently contained no other petitions and was the only joint petition the cardinals submitted at the beginning of John's pontificate. The submission of a *rotulus* by a cardinal was normally used as a means of rewarding those who belonged to the *familia* of the cardinal, his clerks and chaplains.[18] Neither Marsilius nor Renaud are so described, and while Renaud's connection to

---

[16] Jacobus' sister, Perna Caetani Stefaneschi, was the wife of Berardo Caetani di Ceccano and mother of Annibaldus and Nicolaus Ceccano. Franciscus' brother, Pietro Caetani, was the husband of Giovanna da Ceccano, whose brother, Annibaldus I, was the father-in-law of Perna Caetani Stefaneschi and thus the grandfather of Annibaldus and Nicolaus Ceccano.

[17] Jean XXII, *Lettres communes*, 1486, in which Reginaldus de Bisuntio, *necnon universitatis Parisien*, is provided with a canonry under expectation of prebend at St-Paul in Liège, *consid. Jacobi s. Georgii ad velum aureum et Francisci S.M. in Cosmedin diac. card.*, not withstanding the parish church of Vaudeloges, Calvados, dioc. of Sèes. The executors for his provision were the dean at Liège, the cantor at Paris, and Petrus de Reate, canon at Auxerre.

[18] The number of letters of appointment, expectation, and dispensation resulting from the *rotulus* of Jacobus Caetani Stefaneschi that were issued on behalf of himself and his clerks, chaplains, scribes, and family members, including Nicolaus and Annibaldus Ceccano, on 7 September 1316 exceeded that of any cardinal at the beginning of John's pontificate; see Jean XXII, *Lettres communes*, 741–742, 745, 748–756, 758–759, 762–764, 766–769, 773, 779, 785–786, 815, and 842 on 8 September 1316.

Paris is mentioned in his letter of provision even though he was not yet a master, no such connection, title, or academic honor was included in Marsilius' letter. This failure to mention Paris or his degree was probably not a result of scribal negligence, as has been suggested,[19] but probably resulted from a conscious choice by Marsilius to emphasize his family name and Padua connections rather than his academic achievements at Paris. To have his petition approved by the pope, the Caetani sponsorship by itself was sufficient. To obtain a prebend in the cathedral chapter at Padua, his Paduan roots and papal recommendation were far more relevant than his status at Paris. Such careful planning is even reflected in the choice of executors for his provision: the bishop of Chioggia to the southeast of Padua, William of Brescia, archdeacon of Bologna and former physician to Boniface VIII and Clement V, and thirdly the abbot of Santo Stefano di Carrara, a member of the Carrara family. The letter that was subsequently presented to the dean of the chapter at Padua was thus a well-crafted document that was Paduan and Guelf.

Whatever the intentions of the Caetani-Ceccano group may have been in sponsoring Marsilius, Marsilius' own interests were in advancing his career and gaining one or more remunerative ecclesiastical positions in Padua. That plan was still in force in April 1318 when Marsilius obtained his second papal provision, this time on his own petition without intermediate sponsorship.[20] While retaining his expectation of a cathedral prebend, he added an expectation of benefice from the bishop, thus doubling his chances and portraying himself in the same way: a Paduan with papal sponsorship. As executors on this provision he retained William of Brescia and the bishop of Chioggia, but used as his third executor an abbot of a monastery in Padua itself, the abbot of Santa Sophia. Exactly one year later, in April 1319, Marsilius was on John XXII's black list for his role in recruiting French military support for the Ghibelline cause, including attempting to entice Charles, count of La Marche and brother of the French king, into becoming captain general of the Ghibelline forces in northern Italy. What brought about this radical shift?

In the letters John XXII wrote on April 29, 1319, to Prince Charles, to pursuade him not to accept the Ghibelline offer, and to

[19] Valois, Jean de Jandun, 567n.
[20] *LC Jean XXII*, 5502.

Bernard Jourdain, lord of Isle, a French royal official and papal confidant, to enlist his support in pursuading Charles, the pope mentioned two instigators of the plot, Marsilius, whom he referred to simply as "that Italian called Marsilius," and, even more nefarious, the prior of Montfacon.[21] The situation was doubly troubling for the pope, causing him "great confusion of mind" as he said, because the instigators were not only working against papal interests but were traitors to the papal cause. Marsilius' defection from the circle of papal clients is obvious. What is the story behind his fellow conspiritor?

The prior of the secular abbey of Montfacon near Bergerac in the Dordogne was Hugues Morcelle, whose career had received a boost through the election of a pope who came from Cahor, the neighboring region to the southeast. Hugues was active in papal administration and was used frequently as an executor on papal provisions, including provisions to the sons of Bernard Jourdain.[22] It was through papal provision that Hugh was able to gain an ecclesiastical foothold in Germany alongside his positions in the Perigord. In June 1317 Pope John gave him two positions that had fallen vacant at Avignon: a canonical prebend in the cathedral chapter at Mainz, and the office of prior at Frankfurt.[23] As late as September 1318 nothing had changed in his profile, and he was still being used as executor.[24] Needless to say, he does not show up in papal records after that point except as an enemy of the pope. What prompted

---

[21] For the letter to Charles, see *LC Jean XXII*, 859: *Habet quidem rumor implacidus quod pro parte tirannorum partis gebeline Ytalie duo sunt proditionis filii, quorum unus est natione Petragoricensis et alter Ytalicus, ut tibi capitaneatum partis illius cum multis stipendiis offerant, et ad recipiendum te alliciant et inducant, ad tuam presentiam destinati, super quo attende, fili, prudenter, quesumus, et considera diligenter quid te deceat, quid tibi liceat et quid expediens videatur, et ne facti ignorantia seducaris, tuam volumus magnificentiam non latere quod prefati tiranni cum suis fautoribus, suis demeritis exigentibus, sunt excommunicationis innodati sententia, et eorum terre supposite ecclesiastico interdicto.* For the letter to Bernard Jourdain, see *LC Jean XXII*, 860: *Ceterum, fili, nosse te volumus nos, non absque turbatione grandi animi, percepisse quod virum illum nequam priorem Montisfalconi et illum Ytalicum qui dicitur Marcillo ad presenciam dilecti filii nostri Caroli, clare memorie regis Francie filii, comitis Marchie, ad instanciam tirannorum partis gebeline Ytalie destinasti, ad tractandum quod idem comes capitaneatum partis gebeline Ytalie debeat acceptare.*

[22] *LC Jean XXII*, 6105, 6196, 6106, 6783, 6784, 8427.

[23] *LC Jean XXII*, 4078: *Hugoni Morcelli, conf. preposit. eccl. de Frankenwort [Frankfurt], Maguntin. dioc., vac. per obit. Petri Guarlenchis, S.A. cap.; non. obst. priorat. secul. eccl. Montisfalconis et parroch. eccl. de Roqueta, Petragoricen. dioc.; iii idus (11 June) 1317; i.e.m. episc. Pictaven., et archid. Londinien., ac sacriste secul. s. Pauli Narbonen.* On the same day the pope appointed him to a canonical prebend at Mainz, also vacant by the death of Guarlenchis (*LC Jean XXII*, 4079).

[24] *LC Jean XXII*, 8427.

his shift has yet to be explored. He certainly did not defect to the Ghibelline side out of any disappointment in the papal reward system. He had used papal generosity to obtain his positions in the Mainz diocese while retaining those in the Perigord. With Marsilius, motive and means are more easily explained.

As to motive, political conditions in the area of Padua changed substantially in the summer of 1318.[25] The truce between Padua and Cangrande della Scala of Verona, after Padua's loss of Vicenza in 1314, lasted until the uprising to liberate Vicenza in 1317 led to renewed warfare. Blocked in his attempt to conquer Treviso, which sought help from Frederick of Habsburg, Cangrande focused his efforts in the autumn of 1318 on conquering Padua with the likelihood of success. To many it appeared that Cangrande, lord of Verona, might soon become lord of Padua, with all the patronage power that position entailed. The remark of Marsilius' friend, Albertino Mussato, that Marsilius was seeking gain when he should be seeking knowledge, seems an apt description of Marsilius' behavior.[26] As to means, Marsilius had something to offer Cangrande: his contacts in Parisian court circles and his potential role as a negotiator between Verona and Paris to arrange some form of French military support. Cangrande enlisted Marsilius and Hugh to pursuade Charles, count of La Marche, to become captain of the Ghibelline forces along with a substantial contingent of French knights. French support was forthcoming; in the end it was not enough. I doubt that Marsilius became a Ghibelline because his papal provisions did not bear fruit. Like other Parisian masters, he knew that such things took time. Nor do I think he acted out of disgust over the system of papal provisions itself. He changed sides – and it was a conscious choice – because Cangrande looked in the end to be the better provider of what Marsilius wanted.

Marsilius served the Ghibelline cause probably into the fall of 1319, soon after which he returned to Paris to resume his teaching in philosophy, his studies in theology, and to supplement his income by practicing medicine on the side. Whatever persuasive power Mussato's letter may have had, the duke of Austria's agreement in

---

[25] On the political situation surrounding Padua, see Benjamin G. Kohl, *Padua under the Carrara, 1318–1405*, Baltimore 1998, 35–38.

[26] Haller, Lebensgeschichte, 195: *Auri sacra fames et avaro vivere quaestu*; Valois, Jean de Jandun, 562: "Mussato, voyant son jeune ami dominé par la passion du gain".

December 1319 to become the protector of Padua meant that Cangrande would probably never be in a position to control patronage in Marsilius' home city and reward his clerical followers from the city's ecclesiastical wealth.

For the last years of Marsilius' Parisian residence, two final documents bear reexamination. The first of these is the rental agreement that Marsilius' friend and associate, John of Jandun, signed in June 1324.[27] At the time of the completion of *Defensor pacis* in May 1324, Marsilius was living in a house for students of theology in the rue de Sorbonne, if the testimony of one manuscript is to be believed,[28] in housing that probably belonged to the Sorbonne. In the following month John of Jandun signed a life-time lease with the provisor of the Sorbonne (Annibaldus Ceccano!) for a house one street away, in the rue de la cloître de St-Benoît. That closed street, with gates at either end, was one of the better addresses on the Left Bank, as was the rue de Sorbonne itself. Robert de Bardis, an advanced student in theology who belonged to the Florentine banking family, also held a life-time lease from the Sorbonne for a house in the rue de Sorbonne. Jandun did not sign the lease alone. His co-renter was Nicholas of Vienne, who was the master who succeeded Marsilius as rector and who authorized the collection of 1313. Nicholas belonged to the same province of the French nation as Marsilius, and whether or not Marsilius became a sub-renter at this new address, we need to include Nicholas of Vienne among his associates at Paris. In 1329, three years after Jandun and Marsilius had left Paris for Germany, we find Nicholas of Vienne still living in the house in the close of St-Benoît.[29]

The last document is the account, given in May 1328 by Francesco della Giovanna of Venice, a fellow student at Paris in the 1320s who had served Marsilius and his friends at table, of Marsilius' borrowing money from friends to cover the costs of his lectures in theology, specifically the costs associated with advancement from *auditor* to biblical *cursor*.[30] The event occurred shortly before the beginning

[27] Palemon Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne*, vol. II: *Le cartulaire*, Paris 1965, 544–547, 432.

[28] Miethke, *De potestate papae*, 210, who refers the reader to Ulm, Stadtbibliothek, HS 6706–6708.

[29] Courtenay, *Parisian Scholars*, 193–194, 218.

[30] His testimony was extracted through an inquisitorial process in Avignon in

of the fall term in 1326, and shortly before Marsilius left Paris for Germany, without repaying. It is the circle of friends that is of interest here. One of them was Robert de Bardis, master of arts who may have studied philosophy under Marsilius but who in 1326 was at about the same point in his theological studies as Marsilius. He was also absentee dean of the cathedral of Glasgow and a protégé of Louis, duke of Burgundy and count of Clermont. Another friend who loaned Marsilius money was Andreas de Reate, a medical student (referred to as a surgeon in the document) who later, in 1332, was at Montpellier as a bachelor in medicine. A third was Petrus de Florentia, already a doctor of medicine and regent in that faculty at Paris. And a fourth was Andreas de Florentia, also regent master in the faculty of medicine at Paris. To those four we should add John of Jandun and Nicholas of Vienne.

Of those six, four were Italian, three of whom came from Florence and the other from Rieti north of Rome. And while John of Jandun and Robert de Bardis had received provisions from John XXII, one through the supplication of the University and the other through the duke of Burgundy, the other four do not appear among the recipients of papal graces. What has not received attention is that two of the six (Andreas of Florence and Nicholas of Vienne) were also in royal service, clerks of Charles IV, whose interests Marsilius had served in Italy before Charles became king. Although there were students at Paris whom Marsilius may have known who had ties to the German Emperor, the immediate circle of Marsilius before 1326 was a group, some of whose members had close ties to the French court and the patronage of Charles IV. If Marsilius had a potential patron in mind when he wrote *Defensor pacis* – which need not have been the case – it would have been Charles IV, not Louis of Bavaria. Jürgen Miethke has already emphasized the importance of the Paris context of *Defensor pacis*, without focusing on any one individual.[31]

---

which Francesco denied he had helped in the preparation and disemmination of *Defensor pacis*. Edited in Étienne Baluze, *Miscellaneorum liber primus* (Paris, 1678), 314–315: *Item dixit quod dictus Massilius fingens cautelose se lecturum Parisius cursum in theologia, recepit pecuniam mutuo a quibusdam amicis suis. Videlicet a Domino Roberto de Bardis studente Parisius recepit nonem florenos auri mutuo. Item a magistro Andrea de Reate Sirurgico recepit decem libras Parisienses. Item a magistro Petro de Florentia Physico decem florenos vel decem libras Parisienses. Item audivit, dicit quod Dominus Andreas de Florentia magister Regis Franciae mutuavit dicto Massilio pecuniam, tamen nescit summam.*

[31] Jürgen Miethke, Marsilius und Ockham, Publikum und Leser ihrer politischen

What does this reexamination of documents suggests for the early years of Marsilius. In the 1316–1319 period Marsilius sought preferment in Padua, first by becoming a client of the two Caetani cardinals and then, late in 1318, through service to the future Charles IV as well as Matteo Visconti of Milan and Cangrande della Scala of Verona. None of it bore fruit, nor was it likely to after 1319. Carrara control of Padua from 1318 on, along with the overlordship of the duke of Austria, placed the city in a patronage network to which Marsilius did not belong.[32] If he failed to gain a position at Padua, he had at least acquired considerable poltical experience in the course of trying.

The most immediate and viable patronage network for Marsilius in the 1320s was the French court and his previous contacts with Charles IV. I am not sure that for those living in Paris at that time the world of Philippe le Bel was entirely dead and gone, as Haller and others have insisted.[33] Unsettled political conditions in Italy, Charles' earlier attraction to the Ghibelline cause, and growing concern over the strengthening and direction of papal policy under John XXII may have reopened the possibility of future confrontation, as occurred later under Philip VI at Vincennes in 1329.[34] Although Haller and many later scholars have placed *Defensor pacis* in an entirely different world from that of John of Paris' *De regia potestate et papali*, it is not beyond the realm of plausibility that Marsilius may have initially been looking toward the French court when he began his work. A strengthening of royal pressure on papal policy regarding temporalities did eventually emerge, but under Philippe de Valois, not under the sons of Philippe le Bel.

Schriften im späteren Mittelalter, in: *Medioevo* 6 (1980), 543–567, and Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. Zur Einführung, in: *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, ed. Jürgen Miethke and Arnold Bühler, eds., München 1992, 1–23. Dedications are added after the completion of a work when one is seeking a patron. There is nothing in *Defensor pacis* that requires it to have been written with a potential patron in mind.

[32] By the 1340s there were complaints that papal letters of provision for cathedral prebends had no effect because the temporal lord of Padua controlled appointments; see the remarks of Nicolaus de Cogno of Piacenza, MA, DMed, and DTh, in *Rotuli Parisienses* I, 208, 268. Even those from Padua, such as Jacobus de Padua, also MA, DMed, and DTh, were frustrated; see *Rotuli Parisienses* I, 206. On the Carrara at Padua, see Kohl, *Padua under the Carrara*.

[33] Haller, Lebensgeschichte, 186.

[34] Guillaume Henri Marie Posthumus Meyjes, *Jean Gerson et l'Assemblée de Vincennes*, Leiden 1978.

This page intentionally left blank

ACHT FRAGEN ÜBER DIE HERRSCHAFT DES PAPSTES. LUPOLD VON BEBENBURG UND WILHELM VON OCKHAM IM KONTEXT

Christoph Flüeler*

Die *Octo quaestiones de potestate papae*[1] von Wilhelm von Ockham enthalten, wie der Titel sagt, acht Fragen über die Herrschaft des Papstes. In der kurzen Einleitung zur ersten Frage schreibt Ockham, daß ihm eine Liste mit acht Fragen von einem *vir venerabilis* zugestellt worden sei, mit der dringenden Bitte, sie einer Beantwortung zuzuführen. Da er seine eigene Unwissenheit sehr wohl kenne, wolle er diese Fragen jedoch nicht lösen und auch nicht einer gewöhnlichen akademischen Diskussion unterziehen, aber die bescheidene Bitte des ehrwürdigen Herrn auch nicht abweisen.[2] Ockham verfasste daher ein Werk, das wie die kurze Einleitung darlegt, so vorgeht, daß seine Gegner, von denen er ausdrücklich wünscht, daß sie dieses Werk lesen mögen, gezwungen werden, darauf zu achten, *was* gesagt werde und welche Argumente vorgetragen werden und sich nicht davon beeinflussen lassen sollen, *wer* etwas sage: *non quis dicat, sed quid dicatur.*[3] Er stelle verschiedene Argumente dar, auch solche, denen er nicht zustimme, ohne jedoch Stellung zu beziehen. Selbst seine eigene Meinung werde er, wann immer er sie vortrage, nicht als seine eigene kennzeichnen.

Ähnlich ging Ockham im *Dialogus* vor, wo der papsttreue ‚Schüler' den ‚Lehrer' bittet, verschiedene Meinungen auszuführen, ohne anzuzeigen, was jener selbst in seiner Weisheit denke.[4] Und ähnlich wie

---

* Privatdozent und Sekretär des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg, Schweiz.

[1] Guillelmi de Ockham *Opera Politica*, acc. H.S. Offler, vol. I, editio altera rec. H.S. Offler, Mancuni (Manchester) 1974, 1–217.

[2] *Vir quidam venerabilis octo michi tradidit quaestiones, quarum a me solutionem dignatus est humiliter flagitare. Ego autem scientiae meae imperitiam non ignorans, non solum solvendi sed etiam sarcinam discutiendi easdem ad praesens quaererem declinare, nisi servire cuperem deprecanti.* (Ockham, *Octo quaestiones*, 16 Z. 1–5).

[3] Ockham, *Octo quaestiones*, 15 Z. 13f.

[4] Wilhelm von Ockham, *Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus*, lat.-dt., ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Jürgen Miethke, Stuttgart

in den *Octo quaestiones* betont Ockham, daß nicht zähle, *wer* eine bestimmte Meinung vertrete, sondern *was* gesagt werde: *non quis est alicuius sententie auctor, sed quid dicitur.*[5] Im *Dialogus* geht er mit seiner Camouflage sogar noch weiter. In einem verstreuten Selbstzeugnis, das von Jürgen Miethke entdeckt wurde,[6] legt Ockham dar, dass er im *Dialogus* durch Darstellung seiner eigenen Position völlig entgegengesetzter Ansichten sogar vermeinte die Autorschaft dieses Werkes geheimhalten zu können. Mit wenig Erfolg, wie der Autor offen zugibt:

> *. . . dass dieser Schüler der mir gänzlich entgegengesetzten Partei zugehört und mit mir Gemeinschaft zu halten ganz und gar nicht wagen könnte, so sehr, daß ich mich dem Glauben hingeben konnte, daß meine Urheberschaft an dem folgenden Werk allen, mit Ausnahme vielleicht von zwei Personen, verborgen bleiben könnte, was ich mir sehr wünschte. Aber meiner Einschätzung und Absicht zuwider geschah das Gegenteil, ohne daß ich weiss, wer das bewirkt hat. Denn als der erste Teil dieser Schrift einmal veröffentlicht war, war sofort sehr vielen Menschen klar, daß ich der Verfasser war.*[7]

Diese „objektivierende Methode" reflektiert Ockham an mehreren Stellen.[8] Einerseits soll damit die Argumentation von Autoritäten und Personen auf Argumente und Tatsachen gelenkt werden, andererseits versuchte sich Ockham gegen persönliche Angriffe zu schützen. Denn obwohl der englische Franziskaner die Diskussion als Weg der Wahrheitsfindung verstand und wiederholt betonte, daß

> *Gegensätzliches, einander gegenüber gestellt, besser zur Erscheinung kommt und die Wahrheit, hin und her gewendet, um so klarer an den Tag tritt* (C.35 q.9 c.7). und *die Wahrheit . . . sich durch Argumentieren, durch Opponieren, durch Disputieren und durch die Erwiderung auf Gegengründe abklären (wird)* (Dig 50.4.18.26),[9]

1995, 13ff. Vergleiche auch die Prologe zum ersten Traktat der Tertia Pars (ibid., 76–83) und den Prolog zum zweiten Teil der Tertia Pars (ibid., 190–197).

[5] Wilhelm von Ockham, *Texte zur politischen Theorie*, 14.

[6] Erstmals in: Jürgen Miethke, Ein neues Selbstzeugnis Ockhams zu seinem *Dialogus*, in: *From Ockham to Wiclif*, hg. von Anne Hudson und Michael Wilks, Oxford 1987, 19–30.

[7] *. . . quod idem discipulus de parte esse mihi omnino contraria mecumque communionem habere penitus non auderet tali modo, quod ego sequentis operis essem auctor, omnibus duobus exceptis putans et gestiens occultari. Sed contra estimationem meam et intentionem accidit, nescio per quem, contrarium. Nam communicata prima parte operis huius, statim quod ego feceram, quam plures non latuit.* Wilhelm von Ockham, *Texte zur politischen Theorie*, 10f.

[8] Vgl. oben Anm. 4; Zur „objektivierenden Methode", vgl. ausführlich Jürgen Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 430–444.

[9] Wilhelm von Ockham, *Texte zur politischen Theorie*, 195 und 365, Anm. 44, wo diese Zitate mit Recht als Ockhams Lieblingszitate bezeichnet werden.

wollte sich Ockham in diesen sehr brisanten Fragen gleichzeitig vor Angriffen auf seine Person schützen.[10] Der konkrete Anlaß der Schrift wird also verheimlicht und eindeutige Stellungnahmen vermieden. Die theoretische Reflexion der sozialen Erfahrung soll auf einer möglichst *objektiven* Ebene stattfinden, da nach Ockhams Dafürhalten die Nennung des konkreten Anlasses den Leser von der Wahrheit, die im Dialog und mittels Prüfung von Argumenten gefunden werde, ablenkt.

Die beiden Schriften zählen unbestritten zu den wichtigsten politischen Schriften Ockhams. Wenn Ockham auch konkrete Hinweise auf den Kontext, in dem das Werk entstanden ist und wodurch es veranlasst wurde, ausklammert, so mag dieser Kontext doch für mindestens einige von Ockhams Zeitgenossen unmittelbar verständlich gewesen sein, so zum Beispiel den Auftraggeber. Der genannte *vir venerabilis* kann als Auftraggeber der *Octo quaestiones* verstanden werden, da dieser wohl Ockham die acht Fragen zur Beantwortung vorlegte und möglicherweise diese sogar selber verfasste. Auch hat Ockham anscheinend später das Werk mit seiner Erörterung der acht Fragen an den *dominum michi quamplurimum venerandum*[11] zukommen lassen, wie der Schluß des Werkes nahelegt.

Ockhams Versteckspiel fordert den Leser heraus. Zwar lässt sich zumindest in den *Octo quaestiones* Ockhams Position in der Regel leicht erkennen,[12] doch hat er alle Fragen, die den unmittelbaren Kontext betreffen – den erwähnten aber nicht genannten Auftraggeber oder das unmittelbare Publikum seiner Schrift – soweit „dekontextualisiert", dass nur eine minuziöse Erforschung des Milieus der Münchner Franziskaner um Michael von Cesena und der zeitgenössischen Streitschriften einige Hypothesen und Vermutungen erlauben.

---

[10] Wilhelm von Ockham, *Texte zur politischen Theorie*, 14: *Secundum est, quia cum amor et odium, superbia, ira et invidia nec non alie anime passiones ab inquisitione veritatis humanum impediant, imo et pervertant iudicium, si sententiam tuam et etiam nomen occultare volueris . . .*; Vgl. aber auch Ockham, III Dialogus II i, Prol., in: Wilhelm von Ockham, *Texte zur politischen Theorie*, 196: *Per hoc enim veritas non incurret periculum, sed vitabit, eo quod propter approbationem meam, ut arbitror, nullus veritati firmius adhereret, sed plures, ut timeo, ex odii invidia et rancoris malicia ipsam verbis et factis acerbius et nequius impugnarent, quod de aliis a quibusdam famulante invidia fieri mihi non ignoro.*

[11] *Illum autem dominum michi quamplurimum venerandum, qui hoc opus componere suis precibus me induxit, rogo et obsecro, ut michi indulgeat, si praescriptas quaestiones ad intentionem suam sum minime prosecutus, quia ipsas nullatenus exprimendo quare eas discutere voluit, michi tradidit et porrexit.* (Ockham, *Octo quaestiones*, 217 Z.45–49).

[12] Vgl. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, 438f.

Hilary Seton Offler veröffentlichte 1967 einen scharfsinnigen Beitrag über die Ursprünge der *Octo Quaestiones*,[13] in dem er die ältere Ansicht, daß der genannte Herr mit Kaiser Ludwig dem Bayern identifiziert werden könne, überzeugend aufgrund von einer Reihe von Thesen widerlegt.[14] Seine Argumentation stützte sich dabei in erster Linie auf einen kurzen Text in der berühmten Handschrift der Staats- und Universitätsbibliothek Bremen, Ms.b.35,[15] der auf den Folioseiten 152v–156r enthalten ist, die Überschrift *Questiones circa eandem materiam. De iurisdictione imperii* (im folgenden <Text B>) trägt und der früher als Exzerpt oder Zusammenfassung der acht Fragen Ockhams verzeichnet wurde.

Offlers Thesen wurden von der Forschung insgesamt zustimmend aufgegriffen,[16] aber kaum einer Nachprüfung unterzogen. Dies wäre auch nur mit einem größerem Aufwand möglich gewesen wäre, da die beiden anderen Quellen, die seine Argumentation stützen, nämlich die genannten Bremer Quaestionen (Text B), aber auch der *Tractatus de iuribus regni et imperii Romanorum* des Würzburger Erzkanzlers Lupold von Bebenburg nicht ediert bzw. kritisch ediert vorlagen. Mit den folgenden Überlegungen möchte ich in erster Linie versuchen, Offlers Thesen aufgrund neuer Erkenntnisse zu überprüfen. Dies ermöglicht die kritische Edition von Lupolds politischen Schriften, die zur Zeit im Druck liegt, und einige neue Erkenntnisse, die im Rahmen der Editionsarbeit gewonnen werden konnten. Denn erst aufgrund dieser Edition wurde z.B. sichtbar, wie stark die beiden

---

[13] Hilary S. Offler, The Origin of Ockham's *Octo Quaestiones*, in: *The English Historical Review* 82 (1967), 323–332.

[14] Zu den älteren Hypothesen äußert sich Offler ausgiebig, vgl. Offler, *The Origin*, 324.

[15] Ausführliche Handschriftenbeschreibung in Marsile de Padoue, *Oeuvres mineurs: Defensor minor, De translatione imperii*, texte établi, traduit et annoté par Colette Jeudy et Jeannine Quillet, Paris 1979, 80–83 (mit weiterer Literatur). Ich danke der Bremer StuUB für die Anfertigung eines Mikrofilms.

[16] Jürgen Miethke hält die Trierer Herkunft für wahrscheinlich, doch zweifelt er am terminus ad quem, den Offler auf den Sommer 1341 festlegen möchte, vgl. J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, 114 n. 428 und 115 n. 432; Arthur S. McGrade, *The political thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge 1974, 20 Anm. 70 oder auch Eva Luisa Wittneben, Lupold von Bebenburg und Wilhelm von Ockham im Dialog über die Rechte am Römischen Reich des Spätmittelalters, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 53 (1997), 567–586, vor allem 568 Anm. 7, 8 oder 585 Anm. 110.

Der Kritik Miethkes an der Datierung des terminus ad quem stimme ich zu. Die *Octo Quaestiones* wurden hingegen sicher vor dem Tod Papst Benedikt XII (25. April 1342) abgeschlossen.

wichtigen politischen Schriften von Lupold und Ockham sich aufeinander beziehen und offensichtlich miteinander im Dialog stehen.[17] Schließlich soll im Anhang eine Edition des bisher unedierten Textes der Bremer Handschrift vorgelegt werden. Aufgrund dieser neuen Quellenbasis sind einige wenige Korrekturen und einige Ergänzungen möglich, auch wenn eine übertriebene Hoffnung, die Camouflage Ockhams zu lüften, bestimmt nicht befriedigt werden kann.

Nach Offler beweist der kurze Text B, daß die acht Fragen unabhängig von Ockhams Werk zirkulierten. Die Bremer Handschrift geht tatsächlich von acht Fragen aus, die weitgehend mit der Fragenliste, die Ockham von einem *vir venerabilis* empfangen haben soll, übereinstimmen. Doch unterscheidet sich die Beantwortung inhaltlich und sprachlich deutlich von Ockhams Schrift, so daß sogar angenommen werden muß, daß der anonyme Verfasser von Text B keine Kenntnis von Ockhams Schrift besaß.[18]

Text B (Bremen, SuUB Ms. b.35, f. 152v–156r, s.u.)

1. Utrum potestas spiritualis *in supremo gradu sue perfectionis* et postestas suprema laycalis in tantum ex opposito distinguantur, quod non possint cadere formaliter in *unum subiectum simul vel suppositum.*
2. Utrum potestas *imperialis iurisdictionem* sibi proprie propriam habeat immediate a deo.
3. Utrum papa et ecclesia Romana ex institutione Christi habeat committere imperatori et aliis principibus secularibus iurisdictiones temporales et ipsi alias *eas* non habeant exercere.

Guillelmi de Ockham *Opera Politica*, acc. H.S. Offler, vol. I, editio altera rec. H.S. Offler, Mancuni (Manchester) 1974, 1–217.
1. <. . .> utrum potestas spiritualis *suprema* et laicalis suprema *ex natura rei* in tantum ex opposito distinguantur quod non possint formaliter *et simul* cadere in *eundem hominem.*

2. <. . .> utrum *suprema* potestas *laicalis proprietatem* sibi proprie propriam habeat immediate a Deo.
3. <. . .> utrum papa et Romana ecclesia ex institutione Christi habeat *quod* committat imperatori et aliis principibus saecularibus iurisdictiones temporales, et ipsi alias non habeant exercere.

[17] Wittneben, Lupold von Bebenburg und Wilhelm von Ockham im Dialog. Dieser Artikel ist eine überarbeitete Fassung der Examensarbeit für das Lehramt mit dem Titel *Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum „Tractatus de iuribus regni et imperii" des Lupold von Bebenburg. Die Nachträge in den Handschriften des „Tractatus" im Vergleich mit den „Octo Quaestiones" Wilhelms von Ockham* (Masch. 90 Bll.), Heidelberg (Juni 1992).

[18] Offler, The Origin, 326.

4. Utrum electio alicuius in regem Romanorum det sibi plenam amministrationem ex eo, quod sua potestas est immediate a deo.	4. <. . .> utrum electio alicuius in regem *Romanorum vel imperatorem* sibi det plenam administrationem ex eo, quod sua potestas est immediate a Deo.
5. Utrum canonica electio principum tantum det electo in regem Romanorum quantum dat legitima successio regi hereditarie succedenti.	5. <. . .> utrum canonica electio principum *electorum ex natura rei* tantum det electo in regem Romanorum quantum dat legitima successio regi hereditarie succedenti.
6. Utrum hereditarie rex succedens aliquam potestatem super temporalia acquirat ex eo, quod a persona ecclesiastica coronatur, inungitur et consecratur, vel solum ex hoc consequatur gratiam *et meritum* doni spiritualis.	6. <. . .> utrum rex hereditarie succedens *accipiat* aliquam potestatem super temporalia ex eo, quod a persona ecclesiastica inungitur, consecratur et coronatur, vel solum ex hoc consequatur gratiam doni spiritualis.
7. Utrum rex hereditarie succedens *ex ipsa coronatione et consecratione consecratori* in *aliquibus temporalibus* sit subiectus.	7. <. . .> utrum rex hereditarie succedens *suo coronatori* in *aliquo* sit subiectus.
8. Utrum si talis rex coronaretur ab alio quam ab eo, *a quo* consuevit antiquitus coronari, vel ipse *sibimet* coronam imponetur, per hoc perderet titulum vel potestatem regalem.	8. <. . .> utrum, si talis rex coronaretur ab alio *archiepiscopo* quam ab eo, *qui* antiquitus coronare consuevit, vel *sibi* ipsi coronam imponeret, per hoc perderet titulum vel potestatem regalem.

Ein Vergleich der Fragenliste in Ockhams *Octo Quaestiones* und der Fragenliste in Text B zeigt deutlich die große Übereinstimmung, nur daß die 8. Frage Ockhams in Text B als 5. Frage diskutiert wird, wodurch sich in B eine neue Anordnung der Fragen ergibt, die durchaus die ursprüngliche gewesen sein könnte. Denn zuerst werden in Text B drei allgemeinere Fragen zum Verhältnis der weltlichen und der geistlichen Macht gestellt, dann folgen zwei Fragen, die, wie wir noch sehen werden, zentrale Probleme von Lupolds *Tractatus* betreffen, und es schließt der Text B mit drei Fragen, die von der Krönung eines Erbmonarchen handeln und vermutlich einen speziellen Casus betreffen. Ockham hätte demzufolge zwei Fragen, die ursprünglich zusammengehörten, auseinander gerissen und als 4. und 8. Frage behandelt. Wenn jedoch die Frageliste unabhängig von Ockhams Werk zirkulierte, kann daraus geschlossen werden, dass der „ehrwürdige Herr" von Ockham nicht erfunden wurde, sondern jemand war, der die Fragenliste selber verfasst hat oder zumindest diese Ockham zur Beantwortung vorgelegt hat. Die acht Fragen

könnten folglich auch unabhängig von Ockhams Beantwortung in Deutschland zirkuliert haben. In derselben Studie stellte Offler eine weitere These auf, die die Entstehung der *Octo quaestiones* in ein neues Licht stellte. Seiner Ansicht nach stammt die Fragenliste, wie schon erwähnt, nicht aus dem Umkreis Ludwigs des Bayern, sondern mit einiger Wahrscheinlichkeit aus der luxemburgischen Entourage um Balduin von Trier. Denn die Fragen 5. bis 7., die Ockham eher flüchtig beantwortete, handeln von der Krönung des Königs einer Erbmonarchie. Diese Fragen werden von Offler mit den Ereignissen in den Jahren 1340–41 in Verbindung gebracht werden, als König Johann der Blinde, Sohn Kaiser Heinrichs VII., seinem ältesten Sohn, dem späteren Kaiser Karl IV. und seinen Nachkommen, die böhmische Krone vermachte. Da der böhmische König in der Regel vom Mainzer Erzbischof gekrönt wurde, Erzbischof Heinrich von Virneburg seinerzeit als Anhänger Ludwigs vom Papst exkommuniziert war, suchte man nach einem politischen Ausweg, der darin bestanden hätte, den böhmischen König von einem anderen Bischof als üblich krönen zu lassen. Die drei Fragen über die Krönung des Erbmonarchen könnten demzufolge die luxemburgische Hauspolitik betroffen haben und aus dem Umkreis von Erzbischof Balduin von Trier stammen.

Da Offler in seiner thesenfreudigen Studie es für möglich erachtete, daß der anonyme Autor des Bremer Textes den *Tractatus de iuribus regni et imperii Romanorum* Lupolds von Bebenburg kannte und damit eine weitere Spur der frühesten Rezeption des wirkmächtigen Traktats glaubte entdeckt zu haben, wollte ich bei Gelegenheit auf den kurzen Text der Bremer Handschrift zurückkommen und sein Verhältnis zu Lupold genauer untersuchen.

Die Bremer *Quaestiones de iurisdictione imperii* sind nach Offler an sich nur von geringem Wert.[19] An diesem Gesamturteil hat ein erneutes Studium dieses Textes wenig geändert. In einzelnen Punkten muß die Einschätzung Offlers jedoch korrigiert werden. Der Verfasser von Text B, dessen Autorschaft nach wie vor unbekannt bleibt,[20] war in

[19] Vgl. Offler, The Origin, 328.

[20] Die in der Diskussion während der Tagung von Dr. Karl Ubl aufgeworfene Frage, ob der Text B möglicherweise mit Konrad von Megenberg in Beziehung gebracht werde könne, führte leider nicht weiter. Es lassen sich keinerlei Übereinstimmungen mit Konrads *De translatione imperii* (ed. R. Scholz, in: ders., *Unbekannte*

seiner Haltung *nicht* „German, patriotic and evangelical“,[21] er scheint vielmehr einen ausgeprägt papsttreuen Standpunkt eingenommen zu haben. Offler sah zwar richtig, daß in Text B nur Argumente vorgetragen und die Fragen nicht gelöst werden. Es wäre aber falsch daraus zu schließen, daß dieser beabsichtigte, ähnlich wie Ockham vorzugehen, indem er seinen eigenen Standpunkt nicht preisgeben wollte. Der Autor von Text B ging vielmehr nach dem gängigen scholastischen Prozedere vor, indem er zuerst Argumente dafür erörterte und dann kurz ein oder zwei Argumente dagegen (*in contrarium* bzw. *sed contra*) vorbrachte. Er sortierte somit die Argumente dafür und dagegen, was Ockham ausdrücklich vermeiden wollte. Der Autor von Text B beabsichtigte traditionell vorzugehen, nur dass der Rest der Frage, d.h. die Lösung und die Erwiderung auf die Argumente, in Text B überall fehlen. Text B ist somit ein Fragment, was auch andere Lücken, die nicht nur auf eine schlechte Überlieferung zurückzuführen sind, nahelegen. Die Bremer Handschrift enthält also eine Abschrift eines Entwurfs, wobei der anonyme Verfasser anscheinend beabsichtigte, die in den Fragen unterstellten Behauptungen zu widerlegen.[22] Die häufig nur skizzierten Argumente deuten darauf hin, daß der Verfasser wahrscheinlich eine philosophisch-theologische Bildung besaß. In der vierten Frage, ob die Wahl zum römischen König diesem die volle Herrschaft verleihe, weil die Wahl ihre Legitimität direkt von Gott erhalte, erwägt der Verfasser verschiedene Argumente, die die freie Wahl aus der Natur des freien Willens zu begründen versuchen. Gegen diese Argumente führt der anonyme Verfasser die Dekretale „Venerabilem“ (X 1.6.34) an. Die Position des anonymen Verfassers von Text B war somit die kurialistische Position: Der Papst übertrug das Reich an die Germanen und deshalb darf der Kaiser nur dann herrschen, wenn er vom Papst seine Approbation und Konfirmation erhalten hat; außerdem verstoße es gegen den allgemeinen Brauch, die *generalis consuetudo*, da keiner sich Kaiser nennen dürfe, der nicht vom Papst gekrönt worden sei.

---

kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern, Rom 1914, Bd. II, 249–345) nachweisen.

[21] Vgl. Offler, The Origin, 325.

[22] Dass die vorgetragenen Argumente offensichtlich nicht die Meinung des Autors wiedergeben, zeigen auch die Formulierungen, wie *In ista questione tria fundamenta rationem dubitationis videntur inducere* (s.u., S. 239) oder *secundum fundamentum, quod dubitationem adducit, est* . . . (s.u., S. 240), wobei der Autor offensichtlich vorhatte, die Zweifel zu widerlegen.

Die Vermutung Offlers, daß der anonyme Verfasser von Text B das politische Hauptwerk von Lupold von Bebenburg kannte, kann aufgrund neuerer Studien bestätigt werden. Tatsächlich deutet der Hinweis auf Otto III. in der fünften Frage, ob die kanonische Wahl der Kurfürsten dem zum römischen König gewählten die gleichen Rechte gebe wie dem König einer Erbmonarchie, direkt auf Lupold. Dieser formuliert nämlich im zentralen 5. Kapitel seines Traktats die These, daß die Kurfürstenwahl von Otto III. anstelle der Erbmonarchie eingeführt wurde und rechtfertigt dies mit dem Grundsatz: *sed quod vice et loco alterius iuris inducitur, eandem optinet potestatem*, daß also ein Gesetz, das anstelle eines anderen (Gesetzes) eingeführt werde, dieselbe Gesetzeskraft besitze.[23] Die Vermutung, daß der anonyme Verfasser von Text B direkte Kenntnis von Lupolds *Tractatus* besaß, wird schließlich durch den Verweis in der vierten Frage: *in cronica Eusebii et in hystoria Francorum* erhärtet.[24] Dieses Argument gibt zwar nur verkürzt und recht ungenau die Meinung Lupolds wieder, doch die Zitierweise der beiden Chroniken, des *Chronicon* von Ekkehart bzw. Frutolf und der Reichschronik des Annalista Saxo, wurde eindeutig von Lupold übernommen.[25] Der anonyme Verfasser von Text B beabsichtigte somit in mindestens zwei Fragen zentrale Thesen von Lupolds *Tractatus* zu widerlegen.

Ockham versuchte in denselben beiden Fragen, die er an vierter und achter Stelle behandelte, sich mit Lupolds Schrift auseinanderzusetzen.

---

[23] Lupold von Bebenburg, *Tractatus de iuribus regni et imperii Romanorum*, c. 5, in: Lupold von Bebenburg, *Politische Schriften*, hg. von Jürgen Miethke und Christoph Flüeler, Hannover 2003 (Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften 4) 290 (im Druck): *Secundo potest idem probari alio modo et sic: Illud, quod* subrogatur *et succedit* in locum alterius *rei, debet retinere ac imitari ius et naturam illius rei*, in cuius locum *succedit et* subrogatur, *ut ff. si quis cau(cionibus) l. Si eum § Qui iniuriarum, ff. de condi(cionibus) et demon(stracionibus) l. Filie § Ticie, ad idem Extra de vo(to) et vo(ti) re(dempcione) Magne § Cum igitur, de bap(tismo) Maiores post prin(cipium) cum suis concordanciis. Et hoc eciam circumscripto iure canonico et civili satis dictat racio naturalis apud omnes. Non enim posset dici aliquid proprie succedere in locum alterius rei, si non haberet ius et naturam illius rei, in cuius locum succedit et subrogatur, ut de se notum est. Et sic illud videtur esse de iure gencium.*

[24] *Patet in cronica Eusebii et in hystoria Francorum, quod Karolus ante coronationem amministrabat multa regna* . . . (Quaestio 4, s.u., S. 242).

[25] Die Chronik des Annalista Saxo ist in der Handschrift Paris, BN, lat. 11851 überliefert und wurde von Lupold in allen seinen Schriften ausgiebig benützt und jeweils als *historia Francorum* oder *chronica Francorum* zitiert. Außerhalb Würzburg blieb die Reichschronik nach der Aussage von Klaus Naß jedoch unbekannt und wirkte dort hauptsächlich im 14. Jahrhundert. vgl. Klaus Naß, *Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert* (Monumenta Germaniae Historica, Schriften 41), Hannover 1996, 376–9.

Die *Octo quaestiones* sind von der Auseinandersetzung mit Lupolds Traktat geprägt. Ockham zitiert nicht nur wörtlich beinahe das ganze fünfte Kapitel aus Lupolds Traktat, sondern nennt ihn an mehreren Stellen *doctor venerabilis, homo non mediocris scientiae, iste doctor*, etc. Mit keinem anderen Autor hat sich Ockham in seinen *Octo quaestiones* in ähnlicher Weise auseinandergesetzt. Und trotz der kritischen Distanz, die Ockham gegenüber den Thesen Lupolds einnimmt, und trotz der häufig massiven Kritik bleibt sein Ton respektvoll und hochachtungsvoll.

Sowohl Ockhams *Octo quaestiones* als auch die acht Fragen von Text B führen uns somit zu Lupolds Hauptwerk, das mindestens für den literarischen Kontext der acht Fragen und deren Beantwortung in Text B und bei Ockham eine Schlüsselfunktion einnimmt.

Wie verhalten sich jedoch Ockhams *Octo quaestiones* und Lupolds Traktat zueinander? Auf den ersten Blick scheinen Lupolds und Ockhams Lehre unvereinbar. Ockham kritisiert tatsächliche Kernaussagen der Lupoldschen Reichstheorie. Er kritisiert Lupolds Theorie der *duplex potestas* als einer zweifachen Herrschaftsgewalt, die einerseits in der Ausübung der Reichsverwaltung besteht und andererseits die kaiserlichen Reservatsrechte betrifft. Zudem kritisiert Ockham eindringlich die Lupoldsche Unterscheidung der Reichsverwaltung des römischen Königs im eigentlichen Reichsgebiet und dem Weltkaisertum andererseits, das der römische König erst dann bekomme, wenn er vom Papst seine Approbation und Konfirmation erhalten habe. Durch die Wahl der Kurfürsten erhalte der römische König die kaiserlichen Rechte im eigentlichen Reichsgebiet, die Reservatsrechte außerhalb des eigentlichen Reichsgebiet erhalte der römische König aber erst nach der Kaiserkrönung zusammen mit dem Kaisertitel. Ockham kritisiert diese Unterscheidung, da der Kaiser nach seiner Wahl durch die Kurfürsten, die die Völker der ganzen Welt vertreten, alle kaiserlichen Rechte besitzt und die Kaiserkrönung lediglich einen zeremoniellen Charakter aufweise. Da Lupold gerade diese Ansicht als lächerlich und absurd verwirft, scheinen die beiden Positionen unversöhnlich. Ockham verwirft aber auch Lupolds Theorie der *translatio imperii*, die Lehre von der fränkischen Reichstradition, und die grundlegende Rolle Karls des Großen für die Tradition der römischen Kaiser im Spätmittelalter. Ockham hat also die zentralen Punkte der Lupoldschen Reichstheorie und Reichsgeschichte in Frage gestellt. Daß diese beiden Positionen erstaunlicherweise nicht unver-

söhnlich gegeneinanderstehen, sondern sich in einem bemerkenswerten Dialog befunden haben, konnte erst durch die kritische Edition von Lupolds politischen Schriften gezeigt werden.

Es ist vor allem Eva Wittneben zu verdanken, die Lupolds Nachträge, die dem Ende 1339 abgeschlossenen Haupttext sukzessive und in verschiedenen Handschriften beigefügt wurden, einer gründlichen und überzeugenden Analyse unterzog.[26] Lupold hatte demzufolge nach August 1341[27] und wahrscheinlich bevor er sein zweites Werk den *Libellus de zelo christiane religionis veterum principum Germanorum* im Jahre 1342 vollendete, eine Reihe von inhaltlich bedeutsamen Ergänzungen nachgetragen, die nicht nur die im Haupttext entwickelten Theorien ergänzten, bekräftigten oder absicherten, sondern sogar revidierten. Lupold hat in diesen Nachträgen genau auf die Punkte des *Tractatus* Bezug genommen, die Ockham in den *Octo quaestiones* kritisierte.

Aufschlußreich ist vor allem jener Nachtrag im 16. Kapitel, in dem Lupold offensichtlich aufgrund der deutlichen Kritik Ockhams an seiner Reservatrechtstheorie seine bisherige Position in Frage stellt. Im Haupttext kritisiert Lupold die Ansicht, daß die Kaiserkrönung keinen substantiellen Gehalt habe und die Handlung nur wegen dem Namen oder der Zeremonie vorgenommen werde. In den Nachträgen wird hingegen eingeräumt, daß Salbung und Krönung möglicherweise aus der Gewohnheit und doch nur um des Kaisertitels willen vorgenommen werden.[28] Ausgerechnet der wichtigste Streitpunkt, der im Jahre 1338 die Position des Reichsweistums von Rhense von den kaiserlichen Mandaten *Licet iuris* und *Fidem catholicam* trennte, da dort behauptet wurde, dass ein von den Kurfürsten mehrheitlich zum Kaiser (!) Erwählter allein kraft dieser Wahl unmittelbar das Recht

---

[26] Wittneben, Lupold von Bebenburg und Wilhelm von Ockham im Dialog.

[27] Dieser terminus post quem kann durch eine (fast) nachtragslose Kopie des *Tractatus* bestimmt werden, die nach Auskunft des Kolophons am 22. August 1341 in Eichstätt fertiggestellt wurde, vgl. Ms. Valenciennes, Bibl. mun., 255 (245), f. 203r: *Hoc prolato tractatu ab ore doctoris decretorum egregii seu domini Lupoldi de Bebenburg prenotati reportatur in civitate Eystetensi sub anno domini millesimo tricentesimo quadragesimo primo in octava assumpcionis beatissime virginis Marie consumatur* (= 22. August 1341).

[28] *Si vero vellemus sequi opinionem dicencium, quod ecclesia Romana regem Romanorum ungere et coronare in imperatorem ex sola consuetudine habeat, quod magis videtur cum predictis cronicis concordare, tunc non video, qualiter sustineri possit, quod imperalis unctio et coronacio regi ultra nomen imperatoris et delacionem imperialem ornamentorum aliquid superaddat.* (Lupold, *Tractatus* c. 16, in: ders., *Politische Schriften* (Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften 4), 399).

habe *verus rex et imperator* zu heißen, wird von Lupold in den Nachträgen überraschend als andere Deutung, vielleicht sogar als die richtigere Meinung dargestellt. An anderen Stellen hingegen verteidigte Lupold seine Ideen gegen die Kritik Ockhams, wie zum Beispiel seine Darstellung der fränkisch-sächsischen Reichstradition. Also gerade in jener politisch brisanten Frage, die die kurfürstliche Reichspartei von der minoristisch-kaiserlichen Partei zu trennen schien, suchte Lupold anscheinend einen Kompromiß. Lupold ging es in diesem Punkt weniger darum, Meinungsunterschiede zu debattieren, sondern zu zeigen, daß in der Frage der Kaiserkrönung Meinungsunterschiede zwischen ihm und Ockham unerheblich seien. Lupold deutet somit an, wie die Debatte in der Folge verlaufen sollte, nämlich so, daß die beherrschende Frage nach der Approbation immer mehr in den Hintergrund tritt und schliesslich einfach verschwindet. Wenn auch Ockhams Kritik an Lupolds *Tractatus* häufig grundsätzliche Annahmen in Frage stellte, darf von einem gegenseitigen Respekt ausgegangen werden und dem Bemühen, für einige politisch strittige Fragen einen gemeinsamen Nenner zu finden.

Der anonyme Auftraggeber der *Octo quaestiones* ist sicher nicht in München am Hofe Ludwigs des Bayern zu suchen, sondern vielmehr im Umkreis des Erzbischofs Balduin von Trier. Dieser These Offlers kann weitgehend zugestimmt werden. Dafür sprechen aber nicht nur die Liste der acht Fragen, die offensichtlich neben Ockham auch der anonyme Autor des Textes B zu beantworten unternahm, sondern auch der sehr aufschlußreiche Dialog zwischen den politischen Schriften Lupolds und Ockhams. Da Lupold in seinen Nachträgen präzise alle Kritikpunkte Ockhams an verschiedenen zentralen Thesen seines *Tractatus* aufgreift, aber nirgends wörtlich auf die *Octo quaestiones* Bezug nimmt, kann nach Eva Wittneben vermutet werden, daß dieser Dialog mündlich stattgefunden hat.[29] Dieser Dialog könnte im Juli oder August 1341 in München (vielleicht auch in Eichstätt) stattgefunden haben. Nach einem Hinweis am Ende einer Abschrift des *Tractatus* des frühen 15. Jahrhunderts aus der Bibliothek des Züricher Chorherrn Felix Haemerli hat Lupold seinen *Tractatus* in Eichstätt vorgetragen und dieses Diktat am 22. August

[29] Wittneben, Lupold von Bebenburg und Wilhelm von Ockham im Dialog.

1341 beendet.[30] Die Abschrift dieses Diktats in der Haemerli-Handschrift ist stark verwandt mit Ockhams umfangreichen, wörtlichen Exzerpten aus Lupolds Traktat.[31] Möglicherweise hat Lupold also im Sommer 1341 auch einen Halt in München gemacht, um dort seinen früheren Studienkollegen Marquard von Randeck, der seit 1338 Kanzler Ludwigs des Bayern war, zu treffen. Im Juli selben Jahres reisten beide dann nach Bologna, um im Auftrag der Hohenzollern ihren früheren Lehrer Johannes Andreae aufzusuchen und einen Familienstreit in diesem Adelshause zu schlichten.[32] Auf diese Weise könnte Lupold in München Wilhelm von Ockham getroffen haben, der damals im Franziskanerkloster unter dem Schutz des Kaisers lebte.[33] Ockham setzt sich ausführlich mit Lupold auseinander, exzerpiert in der achten Frage beinah das ganze fünfte Kapitel des *Tractatus*. Aber auch die vierte Quaestio ist von der Auseinandersetzung mit Lupold geprägt.[34] Die vierte und achte Quaestio Ockhams entsprechen nun der vierten und fünften Quaestio von Text B, in der wir einen, wenn auch viel geringeren Einfluss Lupolds feststellen konnten. Daraus wird ersichtlich, daß die Liste mit den acht Fragen eng

---

[30] Vgl. oben Anm. 27.

[31] Ockham überliefert in *Octo quaestiones* VIII.3, wie er selbst sagt, wörtlich fast das ganze fünfte Kapitel des *Tractatus* (Lupold von Bebenburg, *Politische Schriften* (Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften 4), 286 Z. 19–296 Z. 25): *Electus in regem-intelligo repetitum*. Die Vorlage von Ockham ist nicht erhalten. Am auffälligsten ist das Fehlen des Nachtrags: *Pro hoc – consuevit* (ders., *Politische Schriften* (Monumenta Gemaniae Historica, Staatsschriften 4), 291 Z. 23–293 Z. 13). Ockham benütze somit eine Abschrift ohne Nachträge oder eine mit Nachträgen der ersten Stufe, zu der auch die genannte Handschrift aus Valenciennes gehört. Mehrere gemeinsame Varianten legen die Vermutung nahe, dass Ockhams Vorlage und die Abschrift der Handschrift aus Valenciennes eng verwandt sind. Beispiele: Lupold von Bebenburg, *Politische Schriften* (Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften 4), 287 Z. 10: in] et *OQ* VIII. 3 (182 Z. 42), *fehlt V Er Ld, M5*; 287 Z. 17: patuit] patet *OQ* VIII. 3 (182 Z. 44) *N M3 V*; successionem generis] successionem *OQ* VIII.3 (182 Z. 52) *P V*; 288 Z. 17f.: in predicto c. secundo] in c. ii *OQ* VIII. 3 (182 Z. 62), c. secundo L_1, in secundo c. *V*, in c. predicto secundo *Tg*, in c. II predicto *N*; 295 Z. 17: c. I et II et] c. I et II *OQ* VIII. 3 (186 Z. 177) *P* T_2 *V*.

[32] Vgl. Lupold von Bebenburg, *Politische Schriften* (Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften 4), 6f.

[33] Dazu in erster Linie wiederum Wittneben, Lupold von Bebenburg und Wilhelm von Ockham im Dialog, 585 aber bald auch in Lupold von Bebenburg, *Politische Schriften* (Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften 4), 179–181 (Beschreibung der Handschrift Valenciennes, Bibliothèque municipale, 255 (245)).

[34] Die intensive Auseinandersetzung Ockhams mit Lupolds *Tractatus* findet vor allem in der 4. und 8. Frage statt, aber auch in anderen Teilen bezieht sich Ockham auf Lupold. So z.B. in *OQ* II. c. 11, 10–20, *OQ* II. c. 12, 14–31, *OQ* II. c. 15, 16–21 oder *OQ* V. c. 6, 35–38.

mit der Diskussion um den *Tractatus de iuribus regni et imperii Romanorum* von Lupold von Bebenburg verknüft ist, so sehr, daß Eva Wittneben vorsichtig die nicht ganz abwegige Vermutung äusserte, daß sich hinter der Bezeichnung des *vir venerabilis* kein anderer als Lupold von Bebenburg selbst verbergen könnte, auch wenn dies durch keinen positiven Beweis gestützt werden könne.[35]

Die Camouflage Ockhams kann somit nicht ganz gelüftet werden. Der *vir venerabilis* bleibt weiterhin unbekannt, doch kann der Anlaß und der Diskussionszusammenhang, in dem die *Octo quaestiones* von Wilhelm von Ockham entstanden sind, genauer bestimmt werden. Die Datierung Offlers (Februar 1340–Herbst 1341) kann bestätigt und sogar geringfügig verbessert werden (Juli/August 1341–April 1342: Tod Benedikt XII.). Ockham scheint somit die Schrift in sehr kurzer Zeit geschrieben zu haben, aber wir wissen ja, daß Ockham sehr schnell arbeitete und auch schon in 90 Tagen ein umfangreiches Werk niederschreiben konnte. Der Diskussionzusammenhang der untersuchten drei Schriften enthält aber auch ein eindrückliches, konkretes Beispiel, wie im Spätmittelalter politische Theorien entstanden sind, wie sie verbreitet wurden und wie sich über kontroverse Thesen eine Diskussion ergeben konnte.

---

[35] Vgl. Eva Wittneben, Lupold von Bebenburg und Wilhelm von Ockham im Dialog, 568f. Die Autorin geht wohl eher davon aus, dass Lupold nur der Zusteller, nicht aber der Autor der Fragenliste war. Die an der Tagung in Heidelberg von mir vorgetragene These, dass Lupold die Fragenliste verfasst und Ockham zugestellt haben könnte, scheint mir aufgrund der anschliessenden Diskussion jetzt sogar unwahrscheinlich, vor allem deshalb, weil die ersten drei Fragen eher auf einen theologisch interessierten Fragesteller hinweisen und die erste Frage über die Trennung der geistlichen und weltlichen Macht den Kanonisten Lupold wenig interessierte, da er diese an zwei Stellen in einer Abwandlung des Psalmenwortes 72.9 als eine kontroverse Frage darstellt, bei der er sich einer Beantwortung enthalten möchte und einen anderen Lösungsweg vorschlägt: *Idem eciam esset secundum opinionem Hostiensis tenendo scilicet, quod imperator temporalia immediate teneat a deo, de qua supra dixi. Secundum autem opinionem Alani, Tancredi et sequacium, quam multi theologi hodie secuntur, non posset veritas huius articuli hoc modo probari. Nolens igitur in hac contrarietate opinionum ponere os in celum veritatem premissi articuli probo aliter . . .* (Lupold von Bebenburg, *Tractatus*, c. 9, in: *Politische Schriften* (Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften 4), 320 Z. 11–16) und *Sed quia circa determinacionem opinionum predictarum, scilicet utrum sint distincte iurisdictiones, ut eciam supra c. proximo dixi* (ibid., *320 Z. 11–16*), *nolo ponere os in celum, ideo aliter respondeo ad opposicionem predictam et dico . . .* (Lupold von Bebenburg, *Tractatus*, c. 10, in: ders., *Politische Schriften* (Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften 4), 325, Z. 17–20).

[TEXTUS]

< Bremen, StuUB Ms.b.35, f. 152v–156r >

Questiones circa eandem materiam. De iurisdictione imperii.

<1.> Utrum potestas spiritualis in supremo gradu sue perfectionis et postestas suprema laycalis in tantum ex opposito distinguantur, quod non possint cadere formaliter in unum subiectum simul vel suppositum.

Et videtur quod sic. Quia dicte potestates ita distinguuntur sicut spiritus et caro, terrena et celestia, divina et humana, patet auctoritate Gregorii Nazanzeni X. d. *Suscipitis*.[36] Sed talia non possunt simul et formaliter cadere in idem subiectum. Ergo etc.

Item. Potentia spiritualis in supremo gradu sue perfectionis est potentia simpliciter perfecta, et potentia laycalis etiam suprema est potius quedam impotentia quam potentia, quia concernit posse et debere secularibus negotiis implicari, ut patet eadem X. d. *Quoniam idem tamen si*.[37] Sed potentia perfecta et impotentia respectu eiusdem in tantum ex opposito distinguuntur, quod in idem subiectum non possunt formaliter cadere. Ergo etc.

In contrarium est, quia potentia suprema laycalis habet posse iudicandi de secularibus, sed hoc maxime competit vel saltem non repugnat supremo gradui apostolice perfectionis, ut patet 1. Cor. vi,[38] ubi sic dicit apostolus: *Nescitis quoniam angelos iudicabimus? Quanto magis secularia*, ubi dicit glossa Magistri Sententiarum: *angelos*, id est demones secularia, *id est de rebus seculi*.[39]

In ista questione tria fundamenta rationem dubitationis videntur inducere.

Primum fundamentum est, quia potestas spiritualis in supremo gradu maxime includit posse perfecte contemplari secundum fragilem modum huius vite, sed illi omnino contradictorie videtur opponi posse et debere secularibus negociis implicari. Constat autem, quod potestas laycalis suprema non solum potest, sed debet ex offitio secularibus negotiis implicari, quod fundamentum rationem dubitationis

[36] D.10 c.6.
[37] D.10 c. 8.
[38] I Cor. 6.3.
[39] Petrus Lombardus, Collectanea in Epistolam I ad Corinthios 6.3 (PL 191: 1576D).

ducit[b] et olim ex omnium recte philosophantium rationibus, qui negabant, quod felicitas contemplativa et politica ullo modo in eundem <subiectum> cadebant, et ex multis dictis Christi de vita contemplativa, quomodo contrariatur vite mundane, precipue unde dixit: *Non potestis deo seruire et mammone*[c],[40] et quod *facilius est camelum transire per foramen quam divitem intrare in regnum celorum*.[41] Constat autem, quod suprema potestas laycalis maxime divinis indiget.

Secundum fundamentum, quod dubitationem adducit, est, utrum potestas laycalis habeat alica sibi proprie propria, que per contradictionem repugnant supreme potestati spirituali. Videtur quod sic, quia tantum repugnat propria proprietas potestatis laycalis potestati spirituali, quantum econuerso proprietas spiritualis potestatis repugnat potestati laycali. Sed constat, quod illa sibi per contradictionem repugnat, quia propria proprietas potestatis spiritualis in laycalem nullatenus cadere potest. Maior patet, quia quando alica distinguuntur oppositis differentiis, quantum proprietas unius repugnat uni, tantum econuerso, ut patet in homine et asino, quia tantum rudibile repugnat homini, quantum risibile asino. Sed minor supponitur ab omnibus, et illud probatur optime per Canonem XC. vi. d. *Cum ad verum*.[42] <. . .>

In contrarium arguitur per Canonem XXII *Omnes*,[43] quia *illud verbum, quo constructum est celum et terra, beato Petro eterne vite clauigero terreni simul et celestis imperii iura commisit.* Sed quod per contradictionem Petro vel spirituali potestati repugnaret, Christus ei nullatenus commisisset. Ergo etc. <. . .>

<2.> Utrum potestas imperialis iurisdictionem sibi proprie propriam habeat immediate a deo.

Et videtur quod sic, quia vel eam mediate potestate spirituali, que est suprema in ecclesia vel immediate a deo. Primum dari non potest, quia potestas spiritualis illam proprietatem in imperialem transferre non potest, que sibi formaliter repugnat et per contradictionem, et hec patet in simili, quia pro tanto laycalis potestas ordinem sacrum in aliquem non potest transferre, quia talis ordo formaliter repugnat laycali. Sed ut ex premissis in aliis questionibus patet, quod propria

[40] Mt 6.24 und Lc 16.13.
[41] Mt 19.4 und Mc 10.25.
[42] D.96 c. 6.
[43] D.22 c. 1.

proprietas laycalis potestatis per contradictionem repugnat spirituali, relinquitur ergo, quod habeat eam immediate a deo. Ad hanc partem[d] videtur facere dictum apostoli Rom. XIII,[44] ubi de potestate imperiali loquens dicit, *dei enim minister est*, et omnis potestas a deo est; ad hoc plures canones.

In contrarium est decretalis *Venerabilem*, Extra, De electione,[45] quia papa in persona magnifici Karoli imperium a Grecis transtulit in Germanos. <. . .>

<3.> Utrum papa et ecclesia Romana ex institutione Christi habeat committere imperatori et aliis principibus secularibus iurisdictiones temporales et ipsi alias eas non habeant exercere.

Videtur quod non. Quidquid enim repugnat vite et doctrine Christi, hoc non potest papa facere ex institutione Christi. Sed talis commissio est huiusmodi. Maior videtur nota. Minor probatur, quia ex tali commissione papa usurparet sibi plus quam imperialem et regiam potestatem, cum plus esset imperatorem facere quam regem esse. Sed Christus exemplo docuit contrarium, quia cum vellent eum regem facere, ipse fugit, ut patet Jo(hannis) VI.[46] Item Luce XXII:[47] *Reges gentium dominantur eorum, vos autem non sic*, etc. Et illud optime videtur deducere Augustinus in libro De vera religione, c. 29, ubi sic dicit:[48] *Non enim ullum peccatum committi potest, nisi dum appetuntur ea que Christus contempsit, aut fugiuntur, que ille sustinuit. Tota namque vita eius in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit.* Et quod est ad propositum premisit, dicens*: Satellites voluptatum divitias appetebant, pauper esse voluit. Honoribus et imperiis inhyabant, rex fieri noluit.*

In contrarium est illud Ier(emie),[49] *Ecce constitui te super gentes et super regna.* Per quod videtur pape et spirituali potestati commisisse institutionem etiam principum, ut probatur Extra, de maio(ritate) et obedientia, *Solite*.[50] <. . .>

<4.> Utrum electio alicuius in regem Romanorum det sibi plenam amministrationem ex eo, quod sua potestas est immediate a deo.

---

[44] Rom 13.4.
[45] X 1.6.34.
[46] Ioh 6.15.
[47] Luc 22.25f.
[48] Augustinus, De vera religione, c. 32 (CCC XXII [1962], pp. 206–7).
[49] Hier 1.10.
[50] X.1.33.6.

Primo dabitur intentio questionis, secundum quam[e] redditur dubitabilis.

Potestatem imperialem esse immediate a deo sic intelligitur, vel quia eius institutio primordialiter a deo et divina lege processit, vel quia orta est a naturali dictamine rationis et iure gentium, qua per omnes recte philosophantes compertum est rationabiliter. Quod quia malum pluritas principatuum, quod sit necessarium paci Christianorum, habere in temporalibus unam monarchicam dignitatem, supponendo ergo ex tertia questione, quod potestas imperialis sit immediate a deo † primo vel secundo, tertio argumento †

Primo, quod ex hoc sola electio det plenam amministrationem. Illud enim dat electo in regem Romanorum plenam amministrationem, quod ex antiqua consuetudine Veteris et Noui testamenti regibus et imperatoribus totum populum et iura regni et imperii eis tradidit in plenariam potestatem, sed hoc est electio saltem pro nunc. Ergo etc. Maior videtur evidens. Probatur minor. Primo in Regibus Veteris testamenti: Licet enim Saul ex mandato dei a Samuele propheta esset inunctus in regem, I R(egum) V,[51] ipse tamen tunc primum regem amministrare cepit, tum totus populus Israelitus in Iuasphat eum in regem elegit, suscepit clamando: Vivat rex, ut patet I R(egum) XV.[52] Electio autem principum virtualiter habet potentiam totius populi regni et imperii. Simile legitur de David, primo R(egum),[53] qui diu ante fuit inunctus, ut patet, sed non amministravit, donec per electionem populi et tempore populus se ipsum et iura regni sibi tradidit in plenariam potestatem. Simile legitur de Iheu rege Israel, IIII° R(egum).[54] In novo testamento <. . .>

Patet in cronica Eusebii et in hystoria Francorum, quod Karolus ante coronationem amministrabat multa regna, et similiter patet in omnibus regibus Francorum et Theutonicorum, quod antequam coronarentur a papa, regnum et imperium amministrabant, ut patet in † Henrici ultimo quod † qui in Alemannia ante omnem pape approbationem imperium amministrabat et in Ytalia ante coronationem. Ergo videtur, quod sola electio principum det sibi proprium et iura regni in plenariam potestatem, ex eo, quia [ut sit] sua potestas est immediate a deo.

---

[51] 1 Reg 15.1ff.
[52] 1 Reg 15.1ff.
[53] 1 Reg 16.13.
[54] 4 Reg 9, 4–6.

Et illud videtur rationale. Cum enim deus fecerit homines liberi arbitrii et ipse dimiserit quemlibet *in manu consilii sui*, ut patet Ecc(lesiatici)[f],[55] iustum videtur, quod sola libertas electorum, in quorum personis totus populus regni tam virtualiter continetur, possit et ipsum populum et iura regni sibi tradere in plenariam potestatem. Cum enim esset contra rationem liberi arbitrii, quod etiam cogeretur a deo, numquam deus in Veteri testamento alicui quantumcunque per ipsum electo vel a prophetis inuncto populi et iurium regni tradidit plenariam potestatem et amministrandi liberam facultatem, donec populus libere se subiecit, ut patet in exemplis Saule, Davidis et Iheu regum[g] Israel[56] et per rationem.

Istud probatur secundo sic: Eo modo maxime debetur regi Romanorum amministratio libera iurium regni, quo modo ex naturali origine iuris divini et etiam iuris omnium gentium regalia divina et seruitutes subditorum sunt magis iuste et magis divine et sancte olim constituta, sed hoc est per electionem liberam. Ergo maior videtur evidens. Probatur minor, quia quod servitutes et dominia per bella et captivitates sunt inducta, hoc non fuit divinum vel omnino iustum naturaliter, cum esset violentum et contra naturam libertatis et iustitie. Ergo per oppositum, quod maxime libere constituit dominia et seruitutes et secundum rectam rationem, qua bonum et iustum est, et ita utile subditis regi, sicut principi dominari, hoc magis iuste et divine tradit regibus liberam sue potestatis executionem seu amministrationem, sed hoc patet, quod est electio virtuosa, que nihil continet violenti. Ergo confirmatur, quia approbatio et confirmatio nichil novi iuris tribuit, sed vetus conservat. Ergo ex natura rerum ipsa electio tribuit liberam amministrationem, quia plenam subiectionem populi et iurium regni.

Nec obstat, si aliud statutum est in electione prelatorum ecclesiasticorum, hoc variare non debet iura imperii, prout a divina institutione et naturali origine iuris gentium et libero arbitrio processit, quia contra rationem libere electionis[h] esset, quod populus temporalis Christianorum et principes in temporalibus sibi dominum constituere non possent, nisi secundum alterius voluntatem vel nisi regimen et defensio populi ab alio dependeret; immo videretur contra ius naturale, cum enim liber homo etiam Christianus et quilibet de

[55] Eccl 15.14.
[56] Vgl. oben FN 51–54.

populo possit sibi dominum Christianum iuste constituere, quem vult et quem sibi iudicat expedire, et ille statim super sua servitute habet liberam executionem, eo quod electio talis domini immediate dependet a deo et libero arbitrio, quod deus cogere non vult; ymmo nec potest secundum multos, quod totus populus et principes essent minoris libertatis quam quilibet de populo; hoc esset contra rationem penitus et absurdum.

Sed contra. Papa imperium in Germanos transtulit, Extra de electione, *Venerabilem*.[57] Ergo pertinet ad eum imperatorem approbare et confirmare, ut videtur posse amministrare, nisi approbatus et confirmatus.

Item consuetudo generalis, quia nullus imperatoris nomen umquam ante coronationem pape assumpsit. <. . .>

<5.> Utrum canonica electio principum tantum det electo in regem Romanorum quantum dat legitima successio regi hereditarie succedenti.

Et videtur quod sic. Primo, quia ipsa electio principum fuit data loco et vice hereditarie successionis per Octonem tertium vel secundum alios per Gregorium V[m], qui fuit de genere dicti Octonis, quia ante tempora illa fuit in imperatoribus successio hereditaria. Sed quod vice et loco alterius iuris inducitur, eandem optinet potestatem, ut patet, quando populus Romanus vicem et auctoritatem condendi leges transtulit in principem, <. . .> potestatis habuerunt statuta principum, sicut populi vel senatorum <. . .>[i] scribit se regem et gerit se pro rege.

In contrarium est, quia rex hereditarie succedens <. . .> sed in regem Romanorum electus non scribit se imperatorem, donec a papa fuerit coronatus inunctus et consecratus. <. . .>

<6.> Utrum hereditarie rex succedens aliquam potestatem super temporalia acquirat ex eo, quod a persona ecclesiastica coronatur, inungitur et consecratur, vel solum ex hoc consequatur gratiam et meritum doni spiritualis.

Et videtur, quod nichil aliud consequatur, nisi gratiam vel meritum doni spiritualis. Inferior enim in temporalibus non potest dare potestatem suo superiori super temporalia, sed persona ecclesiastica quandoque est inferior[k] rege coronato in temporalibus, ut patet de episcopo Coloniensi, qui primo coronat regem Romanorum et tamen

[57] X 1.6.34.

est suus archicancellarius et vasallus, eo quod ecclesia Coloniensis ab ipso iurisdictionem temporalem, scilicet ducatum Westfalientalem, dignitates et iura recognoscit. Ergo maiorem probatur. Cum quia contra rationem ordinis influentie omnium entium esset, quod ab inferiori potestate, ut sit potestas superior, sumeretur vel aliud in ea.

In contrarium est, quia non minus dependet rex hereditarie succedens a suo coronatore quam succedens per electionem a suo <coronatore>. Probatur, quia tamen electio talis dat iuria quam successio, ut supra probatum est, sed talis per electionem assumptus, liberam amministationem videtur acquirere super temporalibus per illam coronationem, prout multi dicunt de imperatore respectu pape. <. . .>

<7.> Utrum rex hereditarie succedens ex ipsa coronatione et consecratione consecratori in aliquibus temporalibus sit subiectus.

<Videtur> quod non, quia non magis subicitur aliquis consecratori tali in temporalibus quam in instanti. Ratio, quia magis est ministrare sacrum <. . .>, ut de se patet, <. . .> sacram, sed baptizanti vel a peccatis absoluenti nullus subicitur, nisi solum in spiritualibus, non autem in temporalibus.

Item videtur, quod etiam nullo iure subiciatur ex eo enim, quod iure voluntarium est liberum, nullus subicitur alii, et illud patet ex ratione libertatis et voluntarii. Subiectum enim de iure inquantum tale non est iure liberum. Sed talis rex iure libere accipit talem coronationem et consecrationem, quia si dimictitur, nichil perdit, ut videtur.

In contrarium est, quia talis coronatio et consecratio vel aliquid confert consecrato vel nichil; sed[l] aliquid confert. Ergo saltem in illo consecratus est inferior consecranti, et per consequens subiectionem <. . .>

Si nichil ergo frustra fit,[58] quod dici non potest, quia quod regulariter fit, non debet esse frustra. <. . .>

<8.> Utrum si talis rex coronaretur ab alio, quam ab eo, a quo consuevit antiquitus coronari, vel ipse sibimet coronam imponetur, per hoc perderet titulum vel potestatem regalem.

Videtur quod non, quia si coronatio et consecratio confert solum meritum doni spiritualis et nichil aliud, ergo potest iuste et recte accipi ab eo, a quo quis magis meritum iuste sperat. Sed possibile

[58] Vgl. Aristoteles, Pol. I.2 (1253a9).

est esse aliquem alium episcopum sanctiorem quam illum, qui talem regem ab olim coronare et consecrare consuevit. Ergo iuste et sancte potest accipi ab illo sanctiore. Sed quod iuste et sancte fit, non debet aliquem privare suo iure.

Item si talis coronatio est libera, ergo talis rex potest eam accipere, a quo vult. Non ergo perdet potestatem vel titulum regalem, si ab alio accipiatur, quam ab eo, qui consuevit antiquitus coronare.

In contrarium est: Consuetudo dat ius, ubi ius scriptum[n] deficit. Item dat iurisdictionem maxime[o], si sit rationalis et prescripta, sed talis consuetudo est huiusmodi, ut supponitur.

Quod non debemus attendere aliquam consuetudinem, sed solam veritatem, optime probatur VIII di. quasi per totum et specialiter per illud dictum Cypriani in capitulo *Consuetudo* etc.:[59] *Si solus*, inquid, *Christus audiendus est, non debemus attendere, quid aliquis ante nos faciendum putaverit, sed quid, qui ante omnes est, Christus prior fecerit. Neque enim hominis consuetudinem sequi oportet, sed dei veritatem*, etc.

Prima conclusio, quod ecclesia perfectorum, et que non potest errare, non est in alico uno loco conclusa. Secunda conclusio est, quod huius ecclesie unitas est unitas perfectionis vel perfectionum hic positarum in caritate perfecta unitarum. Tertia conclusio est, quod illa consistit in sola imitatione[p] vite ewangelice seu vite, quam Christus et apostoli leguntur in ewangelio et in Actibus tenuisse. Quarta conclusio est, quod omnis homo et omnis congregatio, que illam vitam non tenet, potest errare, et intantum a perfectione exorbitat defectio, inquantum ab illa vita discrepat. Quinta conclusio est, quod aliquis status necessario est in ecclesia, qui ex institutione ad vitam ewangelicam ex necessitate salutis obligatur. Sexta conclusio est, quod omnis homo, qui ad illam vitam obligatur vel ex institutione Christi vel ex voto, intantum errat et in statu dampnationis est, inquantum ab illa vita deviat vel contra ipsam vivit et militat. <. . .>

b) *besser*: inducit c) *es folgt eine Lücke* d) parte e) quem f) *es folgt eine Lücke* g) regibus h) *Das Wort steht über einer Lücke von einere anderen? Hand nachgetragen* i) *lacuna cod.* k) *es folgt* in temporalibus (*Wiederholung*) l) si n) *die Texthand schreibt* scriptum ius, *was aber durch Anführungszeichen umgestellt wird.* o) maxe p) vnicatione

[59] D.8 c. 9.

BONAGRATIA VON BERGAMO († 1340). EINE INTELLEKTUELLE BIOGRAPHIE IN DER POLITISCHEN DISKUSSION DES 14. JAHRHUNDERTS

Eva Luise Wittneben*

Franziskanerjurist und politischer Denker

Die Tätigkeit Bonagratias von Bergamo erklärt sich unmittelbar aus seinem persönlichen Lebensrahmen, der dem Minoritenorden verpflichtet war. Der gelernte Jurist avancierte schon wenige Jahre nach seinem Eintritt in den Orden zum Ordensprokurator und wurde damit zum offiziellen Vertreter der minoritischen Interessen gegenüber der avignonesischen Kurie. In dieser Funktion sollte er die theoretische Reflexion und Formulierung der Position seines Ordens in der Auseinandersetzung mit den Spiritualen, vor allem aber bei der Verteidigung der minoritischen Armutsauffassung im sog. Theoretischen Armutsstreit und dem sich anschließenden Kampf mit Papst Johannes XXII. wesentlich mitbestimmen. Zu diesem Zweck verfaßte der Ordensprokurator zahlreiche Schriften und Appellationen.[1] Als Jurist kam ihm die Aufgabe zu, die Konzeption der minoritischen Armut, wie sie die Ordensmehrheit, die Kommunität, damals verstand, juristisch zu untermauern. Aus der unmittelbaren Notwendigkeit heraus, in den Kontroversen seines Ordens eine Antwort zu formulieren, leistete Bonagratia damit einen bedeutenden Beitrag zur politischen Theorie des 14. Jahrhunderts. Das gilt insbesondere für die Überlegungen zur Ekklesiologie, die durch Wilhelm von Ockham aufgegriffen und weiterentwickelt wurden. Freilich blieb Bonagratias Tätigkeit

* Studienrätin a. e. H., Pädagogische Hochschule Schwäbisch – Gmünd.

[1] Zur Biographie Bonagratias nach wie vor grundlegend Hans-Jürgen Becker, Bonagrazia da Bergamo, in: *Dizionario biografico degli Italiani* 11, Rom 1969, 505–508. Ferner mit einer Übersicht über die Schriften: Livarius Oliger, Fr. Bonagratia de Bergamo et eius Tractatus de Christi et apostolorum paupertate, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 22 (1929), 293–322. Ein ausführliches Schriftenverzeichnis jetzt in: Eva Luise Wittneben, *Bonagratia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII.* (Studies in Medieval and Reformation Thought, 90), Leiden 2003, 398–402.

nicht akademisch auf die Verteidigung einer theoretischen Position seines Ordens beschränkt, sondern vielmehr haben seine Arbeit und sein überzeugtes Eintreten für den Orden seine Biographie wesentlich bestimmt. Dabei ist es beachtlich, mit welcher Konsequenz der Franziskanerjurist seinem Standpunkt sogar entgegen schärfster päpstlicher Restriktionen treu blieb.[2] Im folgenden sollen wichtige Stationen dieser Biographie skizziert und gezeigt werden, wie die wissenschaftliche Kenntnis und das juristische Denken Bonagratias die Diskussion um die Streitfragen seiner Zeit geprägt haben.

Die franziskanische Armut in der Auseinandersetzung mit den Spiritualen

Bonagratias Tätigkeit im Minoritenorden wird zum ersten Mal im Rahmen der kurialen Verhandlungen in der Spiritualenfrage im Vorfeld des Konzils von Vienne erwähnt. In diesem Zusammenhang erfahren wir auch, daß *Boncortisus*, wie Bonagratia mit weltlichem Namen hieß, vor seinem Eintritt in den Minoritenorden das Studium beider Rechte absolviert und als Advokat seinen Lebensunterhalt verdient hatte.[3] Folgt man dem Verlauf der kurialen Verhandlungen in der Spiritualenfrage, so war die Kommunität in der Diskussion um die Armutsobservanz gegenüber den Spiritualen schon recht bald in die Defensive geraten. Die Ordensleitung mußte also froh sein, dem damaligen Ordensprokurator Raymund von Fronsac in der Person Bonagratias einen qualifizierten Juristen an die Seite stellen zu können.[4] Gemeinsam mit Raymund von Fronsac legte Bonagratia ab dem Frühjahr 1311 mehrere Streitschriften vor, an deren Abfassung er maßgeblich beteiligt war. Die früheste und wichtigste dieser Schriften ist eine Appellation gegen das Exemtionsprivileg, das Papst Clemens V. den Spiritualen erteilt hatte. Diese Appellationsschrift wurde im Namen des Ordens im Laufe des Jahres 1311 wiederholt an der päpstlichen Kurie eingelegt (März, Juli 1311). Dabei wurde die Appellation in ihrer zweiten Fassung noch einmal gründlich durch

[2] Bonagratia entwickelte seine Position allmählich weiter und seine Haltung gegenüber Papst Johannes XXII. änderte sich im Laufe der Kontroverse. Es stimmt jedoch nicht, wie z.B. Oliger, Fr. Bonagratia, 307, behauptete, daß Bonagratia in der Auseinandersetzung mit den Spiritualen die Seiten gewechselt oder gar seine Position verraten habe.

[3] Becker, Bonagrazia da Bergamo, 505; Wittneben, *Bonagratia*, 17f.

[4] Wittneben, *Bonagratia*, 18–20.

Bonagratia überarbeitet, so daß sie den juristischen Kriterien für eine Appellation entsprach. In dieser Umarbeitung der Streitschrift wird der wachsende Einfluß Bonagratias in den laufenden kurialen Verhandlungen deutlich sichtbar.[5] Typisch für Bonagratias Argumentation ist der wiederholte Rekurs auf rechtlich institutionalisierte Formen und Handlungsabläufe und der Versuch, die kurialen Verhandlungen anhand rechtsformaler Kriterien bereits im Vorfeld einer päpstlichen Entscheidung zu blockieren. Mit welch provozierender Schärfe der ehemalige Advokat dabei vorging, läßt sich aus dem Inhalt einer offiziellen Eingabe entnehmen, die Bonagratia an die Auditoren der päpstlichen Kurie gerichtet haben will: In Anbetracht der Tatsache, daß die Spiritualen durch den Orden längst exkommuniziert worden seien, habe er darin angefragt, ob diejenigen, die noch mit den Spiritualen redeten oder gar gemeinsam mit ihnen den Gottesdienst feierten, angesichts der jüngst ausgesprochenen päpstlichen Exemtion von den kanonischen Strafen ausgenommen würden, die im Falle der Gemeinschaft mit Exkommunizierten gewöhnlich verhängt würden. Es verwundert nicht, daß der Papst wegen dieser Provokation sehr ungehalten gegenüber der Kommunität und Bonagratia geworden sein soll.[6] So erscheint es nur konsequent, wenn er Bonagratia nach Abschluß des Konzils von Vienne im Frühsommer 1312 in den Konvent von Valcarbrère in der Diözese Comminges verbannen ließ. Für Bonagratia, der sich zu dieser Zeit gerade im Auftrag seines Ordensministers auf einer Gesandtschaft in Bergamo aufhielt, mußte das ein abruptes Ende seiner eben erst begonnenen franziskanischen Karriere bedeuten.[7]

Es dauerte jedoch nicht lange, bis der Tod von Clemens V. im Frühjahr 1314 die unfreiwillige Verbannung des streitbaren Juristen beendete. Mit Erlaubnis seines Ordensoberen habe er damals „aus Krankheitsgründen“ den Verbannungsort verlassen und sich zunächst nach Toulouse begeben.[8] Über den weiteren Verbleib Bonagratias gibt es keine Hinweise, bis er einige Zeit nach der Wahl des Papstes Johannes XXII. wieder an der Kurie anwesend ist. Damals muß sich eine Quaestio in seinem Gepäck befunden haben, in der Bonagratia – aufgrund der Verwechslung der Ortsbezeichnungen des Verbannungsortes im

[5] Wittneben, *Bonagratia*, 20–28.
[6] Wittneben, *Bonagratia*, 36.
[7] Wittneben, *Bonagratia*, 39f.
[8] Wittneben, *Bonagratia*, ebenda.

päpstlichen Verbannungsbescheid dessen rechtliche Ungültigkeit nachzuweisen suchte.[9] Offensichtlich wollte der ehemals Verbannte sich auf diese Weise gegen etwaige Vorwürfe seiner Gegner wegen seines neuerlichen Erscheinens an der Kurie wappnen. Es muß allerdings ungeklärt bleiben, ob Bonagratia seine Quaestio überhaupt an der Kurie eingereicht hat. Denn den neuen Papst, der einen harten Kurs gegen die Spiritualen einschlug, brauchte der einstige Scharfmacher gegen die Spiritualen vorerst nicht zu fürchten.

Schon im Frühjahr 1317 wurden unter dem Pontifikat von Johannes XXII. die kurialen Prozeßverhandlungen gegen die Spiritualen wieder aufgenommen. Die Verhandlungen betrafen die Spiritualen, die während der Vakanz des päpstlichen Stuhls aus Protest gegen die Übergriffe von seiten der Kommunität die Konvente von Narbonne und Béziers besetzt hatten, woraufhin die Ordensoberen der Kommunität die Aufständischen in verschiedenen Verfahren angeklagt und verurteilt hatten.[10] Zur Aufnahme des kurialen Verfahrens mußten nun zunächst die Notariatsinstrumente aus den vorhergehenden Prozessen der Kommunität geprüft werden. Handschriftliche Notizen Bonagratias auf den entsprechenden Schriftstücken bezeugen, daß der Franziskanerjurist maßgeblich an dieser Bestandsaufnahme beteiligt war.[11] Darüber hinaus spielte er gemeinsam mit dem Kustos von Narbonne, Wilhelm Astre, eine wichtige Rolle als Ankläger der Kommunität. Wie bereits in den Prozeßverhandlungen unter Clemens V. bildete der Vorwurf, daß die Spiritualen Anhänger der häretischen Lehre des Petrus Olivi seien, wiederum einen zentralen Punkt der Anklage.[12] Anders als unter dem Pontifikat von Clemens V. verliefen die neuerlichen kurialen Prozeßverhandlungen für die Kommunität erfolgreich: Mit der Bulle *Quorundam exigit* vom 7. Oktober 1317 traf Johannes XXII. eine

---

[9] Die Quaestio in ASV A. A., Arm C 1125. Auszüge ed. Franz Ehrle, Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte* 3, 36–41. Zum Inhalt: Wittneben, *Bonagratia*, 40–51.

[10] Raoul Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza* (Studi Storici, 31–34), Rom 1959, bes. 113–125; ferner: Franz Ehrle, Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fratizellen, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte* 4 (1888), 1–63, bes. 35–42.

[11] Wittneben, *Bonagratia*, 56f.

[12] Zwar sind die Anklageschriften nicht erhalten, ihr Inhalt läßt sich jedoch aus den Widerlegungen der Spiritualen rekonstruieren, die im Cod. Borgh. 85 der Biblioteca Apostolica Vaticana überliefert werden und gedruckt sind bei Franz Ehrle, Die Spiritualen, 51–63. Zum Inhalt der Anklageschriften: Wittneben, *Bonagratia*, 57–81.

autoritative Entscheidung, die die Frage des Gehorsams in den Mittelpunkt stellte und damit ganz im Sinne der Kommunität ausfiel. Bereits wenige Tage später berief der Generalminister Michael von Cesena die Spiritualen von Narbonne und Béziers, die seit Mitte des Jahres an der Kurie interniert waren, zu sich und legte ihnen in Gegenwart Bonagratias und des Ordensprokurators Raymund von Fronsac die päpstliche Bulle vor Notar und Zeugen zur Annahme vor. 25 Spirituale, die sich auch jetzt noch weigerten, die päpstliche Bulle anzuerkennen, wurden daraufhin dem Inquisitor der Provence übergeben. Im Verlauf des Inquisitionsverhörs blieben nur fünf von ihnen standhaft: vier wurden am 7. Mai 1318 auf dem Marktplatz von Marseille verbrannt, während der fünfte noch auf dem Scheiterhaufen widerrufen hatte.[13]

Während der Theoretische Armutsstreit mit der Bulle *Quia nonnumquam* (26. März 1322) längst eröffnet war, trat Bonagratia, der seit 1319 als Ordensprokurator amtierte, gegen Ende des Jahres 1322 als Ankläger in einem kurialen Prozeßverfahren gegen den Spiritualen Franz von Lautern auf. Der Angeklagte hatte am 6. Dezember 1320 an den Türen des Doms zu Speyer eine Proklamation angeschlagen, in der er im Namen des Heiligen Geistes die Brüder zur Umkehr und den Papst zur umfassenden Reform des Ordens aufrief. Daraufhin war er zunächst vom Speyerer Guardian verhaftet und schließlich im Frühjahr 1322 an die Kurie überantwortet worden.[14] Die Proklamation des Spiritualen und mehrere Notariatsinstrumente aus dem Speyerer Verfahren wurden als Beweisstücke für die Untersuchung an die Kurie nach Avignon ausgehändigt. Unsere Kenntnis über Bonagratias Tätigkeit im kurialen Prozeßverfahren ist durch Dorsalnotizen auf der Proklamation des Franz von Lautern und auf weiteren Dokumenten aus dem Prozeß dokumentiert, die der Franziskanerjurist eingehend studiert hat;[15] ferner sind im Aktenstück des Vatikanischen Archivs mit der Signatur Instr. Misc. 788A/B Prozeßnotizen aus der Anklage gegen Franz von Lautern erhalten, die Bonagratia im Spätjahr 1322 geschrieben hat.[16] Auch nach Beginn des Theoretischen Armutsstreits bleibt Bonagratias Argumentation darin unverändert. Seine

[13] Wittneben, *Bonagratia*, 81–84.

[14] Angelo Mercati, Contra Franciscum de Lutra apostatam, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 39 (1946), 38–62; ferner Wittneben, *Bonagratia*, 84–88.

[15] Wittneben, *Bonagratia*, 90–92.

[16] Hans-Jürgen Becker, Zwei unbekannte kanonistische Schriften des Bonagratia von Bergamo in Cod. Vat. lat. 4009, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven*

Anklage gegen Franz von Lautern stützte sich auf dieselben Argumente, aufgrund derer auch die Spiritualen in Marseille verbrannt worden waren: Der Spirituale vertrete Olivis Lehre vom *usus pauper* und widersetze sich mit seiner Auffassung der päpstlichen Bulle *Quorundam exigit*. Inwieweit Bonagratia die hier konzipierte Prozeßanklage tatsächlich hat führen können, ist nicht bekannt. In jedem Fall hat er nicht mehr lange am Prozeß teilnehmen können, denn bereits wenige Wochen, nachdem er die Prozeßnotizen verfaßt hatte, wurde der Ordensprokurator am 14. Januar 1323 wegen seiner Appellation gegen die Bulle *Ad conditorem* vom Papst inhaftiert.

Das evangelische Vorbild der apostolischen Armut auf dem Prüfstand

In ihrem radikalen Vorgehen gegen die Spiritualen hatten sowohl der Generalminister Michael von Cesena als auch Bonagratia aus der Überzeugung heraus gehandelt, daß Petrus Olivi Häresien vertreten habe, die nicht nur für den Glauben im allgemeinen, sondern auch speziell für den Orden eine große Gefahr bedeuteten. Wie sehr sie mit ihrer Einschätzung Recht hatten, wurde spätestens klar, als mit der Untersuchung der *Postilla in Apocalipsim* des Petrus Olivi das traditionelle franziskanische Ideal der evangelischen Armut ins Kreuzfeuer der päpstlichen Kritik geriet. Bereits im Jahr 1319 habe der Papst, so berichtet einige Jahre später Michael von Cesena,[17] Druck ausgeübt, der Generalminister solle den Status des Ordens verändern. Auch wenn Michael dieser Forderung gegenüber standhaft blieb, sollte es nicht mehr lange dauern, bis der Papst im Frühjahr 1322 das franziskanische Ideal auch öffentlich in Frage stellte. Vermutlich im Rahmen der seit 1317 eingeleiteten kurialen Untersuchung der *Postilla in Apocalipsim* des Petrus Olivi war Johannes XXII. auf die Gefahr aufmerksam geworden, die vom minoritischen Armutsideal für den apostolischen Stuhl ausgehen konnte:[18] Wenn

---

und Bibliotheken 46 (1966), 232–234; Mercati, Contra Franciscum, 47–57. Zur Datierung: Wittneben, *Bonagratia*, 103.

[17] Vgl. die entsprechende Stelle in der *Littera excusatoria* Michaels, in: Nicolaus Minorita, *Chronica*, A Source Book, ed. Gedeon Gàl/David Flood, St. Bonaventure/New York 1996, 210. Wittneben, *Bonagratia*, 108f. mit Anm. 4.

[18] Diese Auffassung vertreten z.B. Malcom D. Lambert, *Franciscan Poverty*, London 1961, 218ff.; David Burr, *The persecution of Peter Olivi* (Transactions of the American philosophical society 66/5), Philadelphia 1976, 87; ders., *Olivi's Peacable Kingdom. A*

sich das minoritische Armutsideal in der Nachfolge des Franziskus auf das evangelische Vorbild Christi und der Apostel stützte, so konnten die Minoriten unter Berufung auf den normativen Heilscharakter der Ordensregel und das Evangelium die päpstliche Autorität bzw. die Papstkirche anfechten. Daraufhin bemühte sich der Papst nachdrücklich um eine Klärung der Frage der evangelischen Armut. Um die Diskussion auf eine breitere Grundlage zu stellen, verfügte er in seiner Bulle *Quia nonnumquam* die Aufhebung des bisherigen Glossierungsverbots für die Dekretale *Exiit*. Die Kommunität sah sich dadurch empfindlich in ihrem bisherigen Recht eingeschränkt und das im Juni in Perugia tagende Generalkapitel forderte den Papst auf, sich in der Armutsfrage an die bereits kirchlich sanktionierte Lehre zu halten. Zugleich verfaßte das Generalkapitel zwei Rundschreiben an alle Christen, in denen es seine Auffassung über die vom Papst aufgeworfene Frage der apostolischen Armut darlegte.[19] Die Diskussion um die franziskanische Armut war jedoch bereits längst entfacht.[20] Unversehens hatte sich im geistigen Erbe des Franziskus in einer für den Orden äußerst gefährlichen Weise das minoritische Selbstverständnis offenbart, das den Anspruch erhob, in der apostolischen Nachfolge die evangelische Vollkommenheit zu verwirklichen. In der sich anschließenden Kontroverse um die Armut Christi und der Apostel sah sich die Kommunität mit der schwierigen Aufgabe konfrontiert, deutlich zu machen, daß man zwar weiterhin am traditionellen Ideal der evangelischen Vollkommenheit festhalten wollte, aber damit keineswegs beabsichtigte, die evangelische Vollkommenheit als subversives Potential gegen den Papst zu nutzen.

Im Spannungsfeld der skizzierten Problematik kann der im Spätsommer bzw. Herbst 1322 entstandene *Tractatus de paupertate* Bonagratias als der bedeutendste Versuch einer theoretischen Grundlegung des

---

Reading of the Apocalypse Commentary, Philadelphia 1993, 198–247; ferner Thomas Turley, *John XII and the Franciscans, A Reappraisal*, in: James Ross Sweeney/Stanley Chodorow, *Popes, Teachers and Canon Law in the Middle Ages*, London 1989, 74–88.

[19] Attilio Bartoli Langeli, Il manifesto francescano di Perugia del 1322 alle origini dei fraticelli „de opinione", in: *Picenum Seraphicum* 11 (1974), 204–261; Wittneben, *Bonagratia*, 107–111.

[20] Vgl. die Darstellung der Ereignisse des Theoretischen Armutsstreits bei Jürgen Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 348–427; eine sehr gute Analyse der verschiedenen Texte aus der Kontroverse gibt Andrea Tabarroni, *Paupertas Christi et apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322–1324)* (Nuovi Studi Storici, 5), Rom 1990, 14–20; ferner Ulrich Horst, *Evangelische Armut und päpstliches Lehramt* (Münchener Kirchenhistorische Studien, 8), Stuttgart, Berlin, Köln 1996.

franziskanischen Ideals im Theoretischen Armutsstreit gelten.[21] Um den Papst davon zu überzeugen, daß die Minoriten keinerlei Neuerungen in der traditionellen Interpretation der franziskanischen Armut einführen wollten, legte Bonagratia zunächst dar, daß das minoritische Ideal in zahlreichen Dekretalen, nicht zuletzt in der *Exiit*, durch die Vorgänger Johannes' XXII. bestätigt worden sei.[22] Im Anschluß erarbeitete der Franziskanerjurist eine theoretische Begründung der minoritischen Armut, die sich auf die Verhältnisse im Urzustand beruft. Auf der Grundlage des Kanons *Dilectissimis* (C. 12 q. 1 c. 2) erläutert der Verfasser des *Tractatus*, daß im paradiesischen Zustand alle Dinge allen Menschen gemeinsam zur Verfügung standen, ohne daß es ein Besitzrecht gegeben hätte, und er erklärt, daß die Apostel diesen Zustand der ursprünglichen Besitzlosigkeit erneuert hätten. Damit greift er auf Argumente Olivis zurück, welche die Kommunität bereits in ihre Verlautbarung auf dem Generalkapitel von Perugia aufgenommen hatte.[23] Dabei arbeitete Bonagratia klar heraus, daß die juristische Konstruktion einer Erneuerung des apostolischen bzw. paradiesischen Zustands nicht auf eine Überwindung der irdischen Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse zielte: Wenn die Minoriten in der Nachfolge Christi und der Apostel mit dem *usus facti* den Urzustand erneuerten, so wird dadurch nach Bonagratias Verständnis keineswegs die positive Rechtsordnung überwunden, sondern vielmehr möchte der Franziskanerjurist den Minoriten innerhalb der geltenden Ordnung des positiven Rechts einen gesellschaftlichen Handlungsspielraum eröffnen, innerhalb dessen die Verwirklichung des apostolischen Ideals möglich ist. Rechtlich erklärt Bonagratia die Exemtion der Minoriten von der positiven Rechtsordnung in Analogie zum Notrechtsgedanken: So wie in bestimmten Situationen das Eigentumsrecht vorübergehend aufgehoben sei und durchlässig werde, könne auch eine klar begrenzte Ausnahme vom positiven Recht möglich sein.[24] Da Bonagratias *Tractatus de paupertate* in den Quellen nirgends erwähnt wird, müssen wir annehmen, daß die Stellungnahme

[21] Giovanni Tarello, Profili giuridici della questione della povertà francescana nel francescanesimo prima di Ockham, in: *Scritti in memoria di Antonio Falchi* (Annali dell Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova, 3), Mailand 1965, 439–43; Wittneben, *Bonagratia*, 133–158.

[22] Wittneben, *Bonagratia*, 128–130.

[23] Wittneben, *Bonagratia*, 143–145; 147f.

[24] Tarello, *Profili giuridici*, ebenda; Wittneben, *Bonagratia*, 148–151.

des *Tractatus*, noch ehe sie an der Kurie bekannt gemacht worden war, vom weiteren Fortgang der Diskussion in ihrer Aktualität überholt wurde.[25]

Bereits mit Promulgation der Bulle *Ad conditorem* am 8. Dezember 1322 wurde dringend ein schärferer Protest der Kommunität gegen die päpstliche Politik erforderlich. Denn mit dieser Bulle hatte Papst Johannes XXII. das päpstliche Eigentum am franziskanischen Besitz aufgekündigt. Da die Bulle nicht nur die absolute Armut zur Fiktion erklärte, sondern auch die von den Minoriten beanspruchte evangelische Vollkommenheit grundsätzlich in Frage stellte, traf sie das minoritische Selbstverständnis in seinem Kern. Dabei hatte der Papst insbesondere die Trennbarkeit von Gebrauch und Besitz an den Verzehrgütern bestritten, da diese sich im Gebrauch selbst erschöpften.[26] Dagegen wehrte sich Bonagratia in einer Appellation, die er im Konsistorium vom 14. Januar 1323 öffentlich bekannt machte. Darin verteidigt der Ordensprokurator entgegen der Aussage des Papstes den rein faktischen Gebrauch (*usus facti*), der auch bei den Verzehrgütern ohne ein positives Besitzrecht an den Dingen bestehen könne. Zur Begründung stützt er sich auf die Dekretale *Exiit* sowie auf das natürliche und das positive Recht.[27] Hatte der *Tractatus* mit dem Rekurs auf den Urzustand an die Vorstellungen des Petrus Olivi angeknüpft, so findet Bonagratia in seiner Appellation eine neue Begründung der absoluten Armut, die sich doch zugleich auf die kirchliche Tradition stützen konnte. Unter Berufung auf die Dekretalenkommentare von Innozenz IV. und des Hostiensis erläutert der gelehrte Jurist, daß die Universalkirche aus göttlichem Recht automatisch das Eigentum am Kirchengut besitze. Da es aber rechtlich unmöglich sei, einer kraft göttlichen Rechts bestehenden Gemeinschaft zu entsagen, dürfe der Papst als Sachwalter der Universalkirche und ihres göttlichen Eigentums gar nicht auf seinen Besitz an minoritischen Gütern verzichten.[28] Damit bestritt Bonagratia die rechtliche Zulässigkeit der vom Papst in seiner Bulle getroffenen Entscheidung. Entsprechend heftig fiel die päpstliche Reaktion aus: Noch im Konsistorium ließ Johannes XXII. den Ordensprokurator festnehmen und

[25] Wittneben, *Bonagratia*, 124.
[26] Zum Inhalt der Bulle Wittneben, *Bonagratia*, 158–164.
[27] Wittneben, *Bonagratia*, 176.
[28] Wittneben, *Bonagratia*, 165–169.

bis auf weiteres inhaftieren.[29] Zudem wurde die päpstliche Bulle gründlich überarbeitet und in einer revidierten Fassung noch einmal unter dem ursprünglichen Datum promulgiert. In der revidierten Fassung kündigte der Papst nun ausschließlich das kirchliche Eigentum an den Verzehrgütern auf, während Kirchen, Häuser, Liegenschaften und kirchliches Gerät weiterhin in kirchlichem Besitz verblieben und somit der Status quo zumindest teilweise anerkannt wurde.[30] Bonagratias Appellation hatte ihre Wirkung also nicht vollkommen verfehlt. Allerdings bedeutete die Revision der Bulle nur einen vorläufigen Erfolg der Kommunität in der Auseinandersetzung mit dem Papst.

Die Politik des „dissimulierenden Ausgleichs"

Schon wenig später wurde durch die Bulle *Cum inter nonnullos* (23. November 1323) deutlich, daß die päpstliche Entschlossenheit im Vorgehen gegen das Armutsideal ungebrochen war. Der Papst erklärte nun die Aussage für häretisch, daß Christus und die Apostel kein Eigentum besaßen und auch über keinerlei Gebrauchsrecht verfügt hätten.[31] Hatten die Minoriten bis dahin Johannes XXII. mit gegenteiligen Argumenten zu widerlegen gesucht, gingen sie angesichts der nun drohenden Verhärtung der Fronten zu einer neuen Strategie über. In einer Politik des „dissimulierenden Ausgleichs" erkannten sie zwar einerseits die Aussagen des Papstes an und hielten doch andererseits an ihrer eigenen Armutsauffassung im Sinne der Dekretale *Exiit* fest.[32] Das wohl bekannteste Zeugnis dieser Politik ist eine Streitschrift Bonagratias aus dieser Zeit, die nach ihren Anfangsworten als *Responsiones* bezeichnet wird. Bonagratia führt darin den Nachweis, daß die Verurteilung der Bulle *Cum inter nonnullos* nicht das traditionelle franziskanische Selbstverständnis der Bulle *Exiit*, sondern vielmehr die längst verurteilte Lehre des Spiritualen Olivi vom *usus pauper* gemeint haben müsse.[33] Mit dieser Argumentation hofften die Minoriten

[29] Wittneben, *Bonagratia*, 164 mit Anm. 132.

[30] Wittneben, *Bonagratia*, 185–191.

[31] Ed. Jacqueline Tarrant, *Extravagantes Iohannis XXII* (Monumenta Iuris Canonici, 6), Rom 1983, 255–57; Zur Entstehungsgeschichte Louis Duval-Arnould, La Constitution „Cum inter nonnullos" de Jean XXII: Rédaction préparatoire et rédaction définitive, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 77 (1984), 406–420.

[32] Den Begriff der Politik des „dissimulierenden Ausgleichs" prägte Miethke, *Ockhams Weg*, 397f.; Wittneben, *Bonagratia*, 194; 216.

[33] Nach wie vor grundlegend Johannes Hofer, Der Verfasser und die Entstehungszeit

den Papst für eine Lösung des Armutsstreits gewinnen zu können, welche die Position der Kommunität auf Kosten einer expliziten Verurteilung Olivis gerettet hätte. In genau derselben Absicht berief sich Bonagratia in mehreren Schriften darauf, daß Papst Johannes XXII. im Rahmen einer Verurteilung der *Postilla in Apocalipsim* des Olivi, die nach Promulgation der Bulle *Cum inter nonnullos* erfolgt sei, die Dekretale *Exiit* als rechtmäßig anerkannt habe. Eine vom Papst beauftragte Kommission von zwölf Magistern habe Johannes XXII. im Konsistorium ein Notariatsinstrument mit einem Textauszug aus der *Postilla* des Olivi vorgelegt, der das Verhältnis zwischen evangelischem Vorbild und minoritischer Ordensregel betraf. In diesem Notariatsinstrument hatten offenbar die Magister dem Papst die von der Kommunität favorisierte Lösung des Armutsstreits vorgetragen: Der Artikel sei nur insofern zu verwerfen, als er die völlige Identität von Regel und Evangelium und damit die Lehre Olivis meine, während die Dekretale *Exiit* auch weiterhin offiziell anerkannt werden solle.[34] Wie sehr die Kommunität wünschte, daß Johannes XXII. in diesem Sinne beeinflußt werden könne, läßt sich bereits daran erkennen, daß Bonagratia allein die Entgegennahme des Notariatsinstruments durch den Papst als dessen Zustimmung interpretieren wollte und im weiteren Verlauf der Debatte immer wieder nachdrücklich darauf verwies, daß der Papst die *Postilla* bereits verurteilt habe.[35]

Der Papst seinerseits ging nicht auf diese Politik des „dissimulierenden Ausgleichs" ein. Mit Bekanntwerden der Sachsenhäuser Appellation Ludwigs des Bayern an der Kurie forderte er vielmehr die offiziellen Vertreter der Kommunität dazu auf, sich wegen des sog. Minoritenexkurses der Appellation zu verantworten. In diesem Teil der Appellation hatte sich nämlich die Kanzlei Ludwigs des Bayern der minoritischen Argumentation bedient und zum Nachweis der päpstlichen Häresie sowohl Aussagen aus der Appellation Bonagratias von 1323 als auch aus den Schriften Olivis zitiert, so daß Michael von Cesena und seine Anhänger in Verdacht geraten waren,

---

der Responsiones ad oppositiones eorum etc., in: *Franziskanische Studien* 4 (1917), 93–98; Edith Pásztor, Le polemiche sulla ‚Lectura super Apocalipsim' di Pietro Giovanni Olivi fino alla sua condanna, in: *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 70 (1958), 379–381, Anm. 2. Zur bisherigen Forschung und der inhaltlichen Analyse der Schrift: Wittneben, *Bonagratia*, 194–217.

[34] Wittneben, *Bonagratia*, 217–229.

[35] Wittneben, *Bonagratia*, 221–224; 263f.

mit der Kanzlei des Bayern zu konspirieren.[36] Zur Vorbereitung seiner öffentlichen Stellungnahme zu diesem Thema hat Bonagratia durch Glossen am Rand des Textes im Borgh. 358 inhaltliche Entsprechungen in den *Quaestiones de perfectione evangelica* des Olivi zur Sachsenhäuser Appellation kenntlich gemacht. Offensichtlich hat er den päpstlichen Vorwurf einer Mitverantwortung für den Minoritenexkurs durch den Nachweis zu widerlegen gesucht, daß zentrale Argumente des Exkurses aus den Schriften Olivis entnommen wurden, die der Orden längst als häretisch verurteilt hatte.[37]

Um sich öffentlich von der Position Olivis zu distanzieren, nahmen die Minoriten gleichzeitig den Prozeß gegen den Spiritualen Ubertin von Casale wieder auf. Die neuerliche Anklage Ubertins durch Bonagratia von Bergamo fand ihren ausführlichen schriftlichen Niederschlag in einer Streitschrift mit den Anfangsworten *Allegationes super articulis*, die Sylvain Piron gründlich analysiert und Bonagratias Autorschaft daran nachgewiesen hat.[38] Aus demselben Prozeß stammen auch die *Articuli probationum*, die eine Aufzählung der Anklagepunkte Bonagratias gegen Ubertin enthalten.[39] Die Wiederaufnahme des Prozesses gegen einen der prominentesten Anhänger Olivis fiel nicht zufällig in dieselbe Zeit, in der die Kommunität ihre Rechtgläubigkeit dem Papst gegenüber mit dem Hinweis auf Verurteilung der Häresie Olivis unter Beweis zu stellen suchte. Der Prozeß des Jahres 1325 gegen Ubertin von Casale und der wiederholte Hinweis auf eine päpstliche Verurteilung der *Postilla* verfolgten dieselbe Strategie einer Abgrenzung der eigenen orthodoxen Position gegenüber den Irrlehren der Spiritualen.[40] Ob und inwiefern diese Politik der Minoriten erfolgreich sein würde, mußte zunächst offenbleiben. Allerdings spricht die eindrückliche Ermahnung Michaels an die Minderbrüder auf dem

---

[36] Zur Redaktion des Minoritenexkurses durch die Kanzlei Ludwigs Hans-Jürgen Becker, *Die Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 17), Köln, Wien 1988, 89. Zum Inhalt des Exkurses Wittneben, *Bonagratia*, 229–253.

[37] Zu den Randglossen im Borgh. 358 vgl. Sylvain Piron, Bonagrazia de Bergame, Auteur des *Allegationes* sur les articles extraits par Jean XXII de la *Lectura super Apocalipsim* d'Olivi, in: Alvaro Cacciotti, Pacifico Sella (Hgg.), *Revirescunt Chartae Codices Documenta Textus. Miscellanea in honorem Fr. Caesaris Cenci OFM*, Rom 2002, 1065–1087, bes. 1069. Außerdem: Wittneben, *Bonagratia*, 255–260.

[38] Sylvain Piron, Bonagrazia de Bergame, ebenda.

[39] Wittneben, *Bonagratia*, 260–279, zur Datierung 261–264.

[40] Wittneben, *Bonagratia*, 277–279.

Generalkapitel von Lyon zum Gehorsam gegenüber dem Papst dafür, daß der Generalminister durchaus damit rechnete, daß der Papst die Auseinandersetzung um die franziskanische Armut in Zukunft auf sich werde beruhen lassen.[41]

Wie sehr sich der Generalminister in dieser Hoffnung getäuscht hatte, sollte er spätestens im öffentlichen Konsistorium vom 9. April 1328 erfahren. Nachdem Michael bereits 1327 zur Regelung von Ordensangelegenheiten vom Papst an die Kurie zitiert worden war, sollte der Konflikt nun endgültig eskalieren: In Anwesenheit namhafter Vertreter des Ordens griff Johannes XXII. Michael im Konsistorium an, er nähre sich wie eine Schlange am Busen der Kirche und habe im Manifest von Perugia eine offene Häresie vertreten. Der Generalminister wehrte sich entschieden gegen die päpstlichen Vorwürfe. Darauf verbot ihm der Papst bei Strafe der Exkommunikation, Avignon zu verlassen.[42] Der heftige Wortwechsel zwischen Papst und Generalminister ließ keinen Zweifel mehr zu, daß Johannes XXII. sich nicht auf einen Kompromiß einlassen würde. Vielmehr mußte Michael von Cesena nun mit Recht seine Absetzung und Exkommunikation fürchten. Daher ließ er von Bonagratia eine Appellation aufsetzen, die er am 13. April 1328 in Avignon „geheim" und im kleinen Kreis einlegte. In Anwesenheit der Zeugen Franz von Ascoli, Wilhelm von Ockham, Bonagratia von Bergamo und zweier Notare protestierte der Generalminister gegen das päpstliche Auftreten im Konsistorium.[43] Die Konfrontation war nun auch aus Sicht der Minoriten nicht mehr aufzuhalten. Angesichts der Feindseligkeit des Papstes mußte ihr weiterer Aufenthalt an der Kurie riskant sein, andererseits hatte Johannes XXII. dem Generalminister jedoch ausdrücklich untersagt, die Kurie zu verlassen. In dieser schwierigen Situation gelang es Michael gemeinsam mit Bonagratia von Bergamo, Franz von Ascoli und Wilhelm von Ockham am 26. Mai 1328 in nächtlicher Flucht aus Avignon nach Aigues Mortes zu entkommen, um sich von dort nach Pisa einzuschiffen, wo sie am 9. Juni 1328 eintrafen.[44]

---

[41] Wittneben, *Bonagratia*, 216, Anm. 55.

[42] Nicolaus Minorita, *Chronica*, 179f. Hierzu und im folgenden auch Miethke, *Ockhams Weg*, 414–416.

[43] Wittneben, *Bonagratia*, 282–285, 363–365.

[44] Miethke, *Ockhams Weg*, 416, Anm. 271. Wittneben, *Bonagratia*, 285f. mit Anm. 17.

Der häretische Papst

Mit der Flucht aus Avignon, die von Johannes XXII. mit der Exkommunikation der Minoriten quittiert wurde, begann für Bonagratia und seine Mitbrüder ein neuer Lebensabschnitt. In Pisa trafen die Rebellen mit Ludwig dem Bayern zusammen und der Armutsstreit trat nun in ein neues Stadium: Die Diskussion über die Armut Christi überlagerte sich mit der politischen Auseinandersetzung zwischen Papst Johannes XXII. und dem deutschen König, der vom Papst wiederholt an die Kurie geladen und seinerseits mehrere Appellationen gegen Johannes XXII. eingelegt hatte. Der römische König hatte es auf seinem Romzug sogar gewagt, Papst Johannes XXII. in einer öffentlichen Absetzungssentenz am 18. April 1328 seines Amtes zu entheben. Unter Mitwirkung der Minoriten wurde diese Absetzungssentenz im Nachhinein überarbeitet, wobei die Absetzung jetzt mit der Häresie des Papstes in der Armutsfrage begründet wurde.[45] Nach dem endgültigen Bruch mit dem Papst läßt sich nun eine deutlich veränderte Argumentation der Michaeliten feststellen, die zuerst in der Pisaner Appellation vom 18. September 1328 zum Ausdruck kam. Dafür waren sicherlich äußere Umstände ausschlaggebend, da nach dem Bruch mit dem Papst jegliche diplomatische Rücksichtnahme auf die in der Auseinandersetzung für die Minoriten zu erwartenden Kompromisse oder weitere negative Sanktionen entfiel. Dennoch wäre es falsch zu behaupten, die Michaeliten und namentlich Bonagratia hätten nach 1328 nun endlich das zum Ausdruck gebracht, was sie schon immer im Schilde geführt, aber aus diplomatischen Erwägungen bisher nicht gesagt hätten. Vielmehr muß man davon ausgehen, daß die Eskalation des Konflikts mit dem Papst den äußeren Anstoß dafür gab, daß Bonagratia eine neue ekklesiologische Konzeption entwickelte, indem er die Aussagen Olivis über die kirchliche Autorität in seine eigene, auf kanonistischer Tradition basierende Argumentation einbezog. Diese warf dem Papst seine Mißachtung von Glaubenswahrheiten, die längst durch die römische Kirche definiert worden waren, vor und erklärte die Häresie des Papstes zum verbindlichen Kriterium seiner unmittelbaren und automati-

[45] Becker, Bonagrazia da Bergamo, 507; die Absetzungssentenz „Cunctos populos“ ed. Jakob Schwalm, *Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones* VI.1., Leipzig 1909–1927, Nr. 437, 350–361.

schen Absetzung.[46] Zum Nachweis der päpstlichen Häresie werden die verschiedenen Irrtümer der drei Bullen aufgezählt, die Johannes XXII. seit 1322 gegen die Minoriten erlassen hatte.[47] In ihrer ausführlichen Fassung (*Forma maior*) wurde die Pisaner Appellation an die Kurie übermittelt und dort bekannt gemacht. Später wurde eine Kurzfassung (*Forma minor*) erstellt, die nicht nur in größerem Umfang schriftlich verbreitet, sondern auch am 12. Dezember 1328 an den Türen des Doms zu Pisa angeschlagen und feierlich verlesen wurde. Eine solche publizistische Verwendung der Appellationen im öffentlichen Rahmen zielte vornehmlich auf den vor aller Augen sichtbaren Protest gegen Papst Johannes XXII. und verfolgte damit eine Strategie der „Öffentlichkeitsarbeit", die Ludwig sich bereits bei der Publikation seiner Appellationen zunutze gemacht hatte.[48] Obwohl durch den autographen Entwurf im Handexemplar Bonagratias klar erwiesen ist, daß er der für diese Appellation verantwortliche Redakteur ist, muß man doch grundsätzlich davon ausgehen, daß die Appellation als ein Gemeinschaftswerk in interdisziplinärer Zusammenarbeit der Michaeliten entstanden ist. Originäre Beiträge einzelner Autoren lassen sich ausschließlich in methodischer Hinsicht festmachen. So darf wohl ohne weiteres Bonagratia als der einzige Jurist in der Gruppe für die ausführliche Diskussion der Problematik des häretischen Papstes im Kontext der kanonistischen Tradition verantwortlich gemacht werden.[49]

Antipäpstliche Propaganda im Dienst Ludwigs des Bayern

Als sich Ludwig der Bayer zum Jahreswechsel 1329/30 auf seine Rückreise über die Alpen nach München begab, befanden sich auch

---

[46] Zur ekklesiologischen Konzeption Carlo Dolcini, Il pensiero politico di Michele da Cesena 1328–1338, in: ders. *Crisi di poteri e politologia in crisi* (Il mondo medievale, Sezione di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee, 17), Bologna 1988, 147–221; Wittneben, *Bonagratia*, 307–318. – Olivis Position bei Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones de romano pontifice*, ed. Marco Bartoli, (Collectanea Oliviana, 4) Grottaferrata (Rom) 2002, 84–85 und 141–142.

[47] Wittneben, *Bonagratia*, 318–349.

[48] Wittneben, *Bonagratia*, 290f. – Zur Publikation der Appellationen Ludwigs Martin Kaufhold, Öffentlichkeit im politischen Konflikt: Die Publikation der kurialen Prozesse gegen Ludwig den Bayern in Salzburg, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 22 (1995), 435–454.

[49] Wittneben, *Bonagratia*, 318.

die Michaeliten in seinem Gefolge. Nach ihrer Ankunft in München zu Beginn des Jahres 1330 redigierte Bonagratia innerhalb von kürzester Zeit eine neue Appellation gegen die am 16. November 1329 promulgierte Bulle *Quia vir reprobus*. Auch wenn Bonagratia wiederum federführend bei der Abfassung war, ist doch auch diese Münchner Appellation eindeutig als eine Gemeinschaftsarbeit der Münchner Minoriten anzusehen, die aus der engen Zusammenarbeit der Michaeliten hervorgegangen ist. So hat erst kürzlich Roberto Lambertini ausgehend von der engen Verwandtschaft der Münchner Appellation zur *Improbatio* des Franz von Ascoli das Verhältnis beider Schriften untersucht und zeigen können, daß die *Improbatio* als unmittelbare Vorlage bei der Ausarbeitung der großen Münchner Appellation gedient hat.[50] Inhaltlich ist die Münchner Appellation um zwölf Irrtümer strukturiert, die der Bulle *Quia vir reprobus* entnommen sind und anhand von Autoritäten aus der Heiligen Schrift, der Patristik und früherer Kirchenentscheidungen widerlegt werden. Dabei wird u. a. die für das Verständnis der päpstlichen *plenitudo potestatis* grundlegende Frage erörtert, ob das Reich Christi auf Erden geistlichen oder weltlichen Charakter getragen habe.[51]

Nach anfänglich lebhafter publizistischer Propaganda trat im Sommer 1331 eine Pause in der nahezu unermüdlichen Produktion der Michaeliten ein. Das plötzliche Verstummen der Kritiker des Papstes erklärt sich durch ein offizielles Gebot, das Ludwig der Bayer für die Dauer seiner Rekonziliationsverhandlungen mit Johannes XXII. über die michaelitische Propaganda verhängt hatte.[52] Die Perspektive einer möglichen Aussöhnung ihres Schutzherrn mit dem Papst mußte die Minoriten erschrecken, da sie nach wie vor Johannes XXII. als Ketzer ansahen und sich eine Erörterung ihrer Angelegenheit vor einem allgemeinen Konzil wünschten. In zwei Traktaten aus dem Herbst 1331 beklagten sie die aktuelle Entwicklung und beschwo-

---

[50] Roberto Lambertini, Francesco d'Ascoli e la polemica Francescana contro Giovanni XXII: A proposito dei rapporti tra l'„Improbatio" e l'„Appellatio magna monacensis", in: *Scritti in onore die Girolamo Arnaldi* (Nuovi Studi Storici, 54), Roma 2001, 277–308.

[51] Zur Auffassung vom Reich Christi in den Schriften der Münchner Minoriten: Roberto Lambertini, Dunque tu sei re? Regalità di Cristo e potere della Chiesa da Francesco d'Ascoli a Guglielmo d'Ockham, in: ders., *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena 2000, 249–268.

[52] Hilary Seton Offler, Meinungsverschiedenheiten am Hof Ludwigs des Bayern im Herbst 1331, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 11 (1954/55), 191–206.

ren die Gefahren, die eine Aussöhnung Ludwigs mit der Kurie bedeuten mußte.[53] Ferner versuchten sie, die Formulierung der Bedingungen für den Ausgleich dergestalt zu beeinflussen, daß diese an der Kurie keine echte Verhandlungsbasis böten. Obwohl Ludwig der Bayer den päpstlichen Forderungen sehr viel stärker entgegen kam, als die Minoriten es für richtig gehalten hatten, kam die von ihm angestrebte Aussöhnung mit dem Papst letztlich doch nicht zustande. Schon im Frühjahr 1332 konnten daher die Michaeliten ihre publizistische Propaganda gegen den Papst wieder aufnehmen.

Inzwischen hatte Johannes XXII. durch mehrere Predigten, die er im Winter 1331/1332 über die *Visio beatifica* gehalten hatte, den Minoriten neue Anhaltspunkte für ihre These geliefert, daß der Papst ein Häretiker sei.[54] In seinen Predigten hatte der Papst die Auffassung vertreten, daß die Seelen der Gerechten erst nach der Auferstehung beim jüngsten Gericht „Gott von Angesicht zu Angesicht schauen" würden. Bonagratia erkannte, daß diese These eine gute Argumentationsgrundlage für den Nachweis der Häresie des Papstes bot, da sie gegen die bei den Zeitgenossen allgemein anerkannte Lehre verstieß. Daher protestierte er dagegen in einer Appellation vom 10. April 1332 und erneuerte seine Appellation noch einmal im Sommer 1334, nachdem der Papst im Januar 1334 im Konsistorium offiziell erklärt hatte, er habe mit seiner Auffassung von der *Visio beatifica* nichts gegen den Glauben sagen wollen.[55] Anders als die früheren Appellationen der Michaeliten sind beide Appellationen zur *Visio beatifica* an ein Konzil gerichtet. Das entspricht der politischen Linie, die Ludwig nach dem Scheitern seiner Rekonziliationsverhandlungen mit dem Papst eingeschlagen hatte. Ludwig verhandelte nämlich mit Kardinal Napoleon Orsini über die Einberufung eines Konzils, das als Versammlung der Kardinäle oder aber – sofern das Kardinalskollegium nicht

[53] Offler, Meinungsverschiedenheiten, 194f. Es sind die Schrift *Quoniam scriptura* ed. Carlo Dolcini, *Crisi di poteri*, 415–426; und der Traktat *ut in composicione* ed. Hans Foerster, Ein unbekannter Traktat aus dem Streite Ludwigs des Bayern mit Johann XXII, in: *Miscellanea francescana* 37 (1937), 596–614.

[54] Zum Streit über die *Visio beatifica* vgl. Anneliese Maier, Schriften, Daten und Personen aus dem Visio-Streit unter Johann XXII., in: *Archivum Historiae Pontificiae* 9 (1971), 143–186; Marc Dykmans, *Les sermons de Jean XXI sur la Vision Béatifique*, Rom 1973; Decima Douie, John XXII and the beatific vision, in: *Dominican Studies* 3 (1950), 154–174; Christian Trottman, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoit XII* (Bibliothèque des Écoles francaises d'Athène et de Rome, 289), Rom 1995.

[55] Wittneben, *Bonagratia*, 370–372.

bereit wäre, ein Konzil zu bilden – als Reichsversammlung der Erzbischöfe, Bischöfe und hohen kirchlichen Würdenträgern stattfinden sollte. Offensichtlich wollte der König, daß seine Konzilspläne durch die publizistische Propaganda der Minoriten unterstützt würden. Dabei kam wohl auch den Appellationen zur *Visio beatifica* eine wichtige Bedeutung zu.[56] So schreibt Ludwig in einem von Bonagratia für ihn konzipierten Brief an das Kardinalskollegium, daß er durch seine gelehrten Minoriten die Irrlehren des Papstes unter den Fürsten und Vornehmen des Reiches habe verbreiten lassen.[57] In derselben propagandistischen Absicht sind auch mehrere Schriften verfaßt, die in Verbindung mit dem Mainzer Bistumsstreit zu sehen sind.[58] Bonagratias Entwurf für eine Konzilsappellation des Erzbischofs Balduin von Trier sollte diesem die Möglichkeit geben, öffentlich gegen die päpstliche Provision seines Konkurrenten Heinrich von Virneburg zu protestieren. Johannes XXII. hatte nämlich bei der Besetzung des Mainzer Stuhls die Wahl des Mainzer Domkapitels vom Herbst 1328, in der Balduin von Trier zum Nachfolger des verstorbenen Matthias von Bucheck gewählt worden war, übergangen.[59] Um weitere Gegner des Papstes für die kaiserliche Konzilspropaganda zu gewinnen, wurde wenig später von Bonagratia ein allgemeines Formular für eine Appellation gegen den Papst konzipiert. Auf die Neuartigkeit eines solchen „Formblatts" für die Ausfertigung einer Appellation hat schon Hans-Jürgen Becker hingewiesen.[60] Offensichtlich war geplant, mit diesem allgemeinen Formular unter den Anhängern Balduins „eine ganze Serie von Konzilsappellationen auszulösen, sobald der Trierer Erzbischof von dem für ihn bestimmten Entwurf Gebrauch machen und ein Konzil anrufen würde."[61] Dazu freilich kam es wohl deswegen nicht, weil Balduin sich nicht auf diese wenig Erfolg versprechende publizistische Kampagne einlassen wollte.

---

[56] Wittneben, *Bonagratia*, 373f.

[57] Edmund Ernst Stengel, *Nova Alamanniae. Urkunden, Briefe und andere Quellen besonders zur deutschen Geschichte des 14. Jahrhunderts*, Bd. 1, Berlin 1921, 181, Nr. 338.

[58] Sämtliche Schriften aus dem Mainzer Bistumsstreit bei Wittneben, *Bonagratia*, 400.

[59] Becker, Zwei unbekannte kanonistische Schriften, 237; Wittneben, *Bonagratia*, 374–376.

[60] Becker, Zwei unbekannte kanonistische Schriften, 240–245.

[61] Becker, *Die Appellation vom Papst*, 81.

Mit dem Tod von Johannes XXII. im Dezember 1334 wurde die von Ludwig und den Michaeliten betriebene Konzilspropaganda eingestellt. In den folgenden Jahren sollte sich Ludwig noch einmal nachdrücklich um die Rekonziliation mit dem neuen Papst Benedikt XII. bemühen.[62] Als jedoch im Frühjahr 1337 die Rekonziliationsverhandlungen mit der Kurie erneut scheiterten, begann eine neue Phase der Politik. In mehreren Stände- und Reichstagen des Jahres 1338 manifestierte sich der Protest der Reichsfürsten gegen den Papst und seine kuriale Approbationstheorie.[63] Für die Minoriten an Ludwigs Hof bedeutete dieser neuerliche Kurswechsel in der Politik Ludwigs den Beginn einer außerordentlich produktiven Schaffensphase. In dieser Zeit entstanden nicht nur Ockhams Schrift *Contra Benedictum* und eine – nach dem Muster der früheren minoritischen Appellationen redigierte – Appellation gegen Papst Benedikt XII.,[64] sondern auch einige Schriften, die unmittelbar mit den politischen Reichsversammlungen des Jahres 1338 in Zusammenhang stehen. Insbesondere ist hier das kaiserliche Mandat *Fidem catholicam* hervorzuheben, in dem Ludwig der Bayer auf den Reichstagen in Frankfurt und Koblenz die Untertanen aufforderte, die kirchlichen Zensuren des Papstes nicht zu beachten. Zur Begründung dieses Gebots enthält die Schrift ein umfangreiches Rechtsgutachten, welches das Verhältnis von kaiserlicher und päpstlicher Gewalt erörtert und die päpstlichen Prozesse gegen Ludwig als unrechtmäßig widerlegt.[65] Entgegen der päpstlichen Auffassung sei Ludwig allein durch die Wahl der Kurfürsten „wahrer Kaiser" und dürfe die Reichsrechte auch ohne die Kaiserkrönung durch den Papst ausüben. Im Gegensatz zu den Beschlüssen des Rhenser Kurfürstentags wurden damit in *Fidem catholicam* Ludwigs

---

[62] Hermann Otto Schwöbel, *Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und der römischen Kurie im Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses 1330–1346* (Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und der Neuzeit, 10), Weimar 1968, 97–105, 219–277.

[63] Edmund Ernst Stengel, *Avignon und Rhens. Forschungen zur Geschichte des Kampfes um das Recht am Reich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts* (Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches, 4,1), Weimar 1930, 85–184.

[64] Wilhelm von Ockham, *Tractatus contra Benedictum*, ed. Hilary Seton Offler, Guillelmi de Ockham opera politica 3, Manchester 1956, 157–322; die Appellation gegen Benedikt XXII. ed. Armando Carlini, in: *Fra Michelino e la sua eresia*, Bologna 1912, 289–303.

[65] Die kritische Edition des Mandats und dessen ausführliche inhaltliche Analyse bei Hans-Jürgen Becker, Das Mandat „Fidem catholicam" Ludwigs des Bayern von 1338, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 26 (1970), 454–512.

Vorstellungen vom Kaisertum ausdrücklich berücksichtigt und juristisch begründet. Die Verfasser des Mandats sind zweifellos unter den Minoriten am Hofe Ludwigs zu suchen. Dabei hat Hans-Jürgen Becker mit Recht darauf hingewiesen, daß „Bonagratia als einzigem, der sich *iuris utriusque peritus* nennen konnte, eine führende Rolle zugekommen sein dürfte."[66] Etwa zur gleichen Zeit entstanden mehrere Traktate, die das kaiserliche Mandat erläutern und propagandistisch unterstützen sollten.[67] Zunächst galt es diejenigen zu beruhigen, die durch *Fidem catholicam* in Gewissensnöte geraten konnten, weil sie zuvor dem Papst einen Eid zuungunsten Ludwigs des Bayern geleistet hatten. In einem eigens zu diesem Zweck verfaßten Eidgutachten wies daher Bonagratia die Ungültigkeit der dem Papst geleisteten Eide nach.[68] Es würde zu weit führen, an dieser Stelle die verschiedenen Streitschriften aus dem Umfeld von *Fidem catholicam* inhaltlich zu analysieren und den Anteil Bonagratias daran erhärten zu wollen. Stellvertretend möchte ich auf die überzeugende Studie Hilary Seton Offlers über die sog. *Allegationes de potestate imperiali* verweisen.[69] Anhand einer detaillierten Textanalyse gelang Offler der Nachweis, daß die *Allegationes* ein Gemeinschaftswerk der Münchner Minoriten sind. Zugleich konnte er Bonagratias maßgebliche Beteiligung daran plausibel machen.[70]

Eine ähnlich wichtige Rolle spielte Bonagratia möglicherweise auch bei der Redaktion der sog. Chronik des Nikolaus Minorita.[71] Dieses Dossier, das zahlreiche Dokumente aus der Kontroverse mit den avignonesischen Päpsten Johannes XXII. und Benedikt XII. sowie verschiedene Schriften des Jahres 1338 über die Reichsrechte enthielt,[72] wurde im Dezember 1338 durch eine offizielle Gesandtschaft

---

[66] Becker, Das Mandat, 482.

[67] Becker, Das Mandat, 484–489.

[68] Nicolaus Minorita, *Chronica*, 1153–1155; Becker, Das Mandat, 487 mit Anm. 169.

[69] Hilary Seton Offler, Zum Verfasser der ‚Allegationes de potestate imperiali' (1338), in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 42 (1986), 555–619.

[70] Offler, Allegationes, 616–619.

[71] Nicolaus Minorita, *Chronica*. Dazu Jürgen Miethke, Der erste vollständige Druck der sogenannten „*Chronik des Nicolaus Minorita*" (von 1330/1338). Bemerkungen zur Präsentation eines Farbbuches des 14. Jahrhunderts, in: *Deutsches Archiv* 54 (1998), 623–642.

[72] Eine gute Übersicht über den Inhalt des „Nikolaus" gibt Karl Müller, Einige Aktenstücke und Schriften zur Geschichte der Streitigkeiten unter den Minoriten in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 6 (1883), 63–112.

des Kaisers an die Kurie nach Avignon übermittelt, um dem Papst die Richtigkeit der minoritischen Position zu dokumentieren. Obwohl Bonagratias Mitwirkung an diesem Farbbuch letztlich nicht nachgewiesen werden kann, darf doch mit Sicherheit angenommen werden, daß die Chronik – vielleicht nach dem Vorbild der Aktensammlung des Raymund von Fronsac – im Kreis der Münchner Minoriten entstanden ist.

Mag auch der Spirituale Angelo Clareno den streitbaren Juristen einst *princeps litigiorum* genannt haben,[73] so ging die Bedeutung Bonagratias doch über den bloßen Streit weit hinaus. Seine Schriften stützten sich überwiegend auf die Argumente der kanonistischen Tradition, die Bonagratia mit franzikanischem Gedankengut verband. Damit wurde der Franziskanerjurist im interdisziplinären Kreis der Münchner Minoriten zur ‚Schaltstelle' für den Transfer juristischen Wissens in den Bereich von Theologie und Philosophie. In seiner Ekklesiologie und Herrschaftslehre sollte dann Ockham diese Überlegungen aufgreifen und selbständig weiterentwickeln. Auf diesem Weg fand das juristische Denken Bonagratias Eingang in die politische Theorie des 14. Jahrhunderts.

[73] Angelo, Clareno, *Historia septem tribulationum*, ed. Orietta Rossini, Hanno Helbling (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Rerum italicarum scriptores, 2), Rom 1999, 297.

This page intentionally left blank

MOBILITÄT UND MIGRATION VON GELEHRTEN IM GROßEN SCHISMA

Matthias Nuding*

Zu den Gegenständen, die untrennbar mit der Geschichte des europäischen Bildungswesens verknüpft sind, gehört infolge der infrastrukturellen Rahmenbedingungen des Zugangs zu wissenschaftlichem Unterricht das Phänomen der *peregrinatio academica*, der Wanderschaft von Universitätsbesuchern.[1] Die Forschung der letzten Jahre und Jahrzehnte hatte dabei das Verdienst, das Thema aus dem Bannkreis des romantisierenden Klischees vom Vagantentum wissensdurstiger Scholaren zu lösen, wie es insbesondere von der literarischen Tradition nahe gelegt wurde.[2] Eine Hinterfragung dieses Topos mit kritischen Methoden hat stattdessen Strukturen und Gesetzmäßigkeiten der Itineranz von Akademikern zutage gefördert, wobei nicht zuletzt der Jubilar die Debatte aus dem Blickwinkel seiner bildungs- und geistesgeschichtlichen Interessen heraus bereichert hat.[3]

Die akademische Migration im spätmittelalterlichen Europa ist ein vielschichtiges Thema, dem man sich, um im Bild zu bleiben, auf verschiedenen Wegen nähern kann. So stehen Betrachtungen unter soziologischen, sozialhistorischen und wissenschaftsgeschichtlichen Aspekten

* Z.Zt Referendar im Archivdienst des Landes Sachsen.

[1] Zu der im Folgenden behandelten spätmittelalterlichen Dimension des Themas jetzt richtungweisend und mit reicher Literatur Stephanie Irrgang, *Peregrinatio academica. Wanderungen und Karrieren von Gelehrten der Universitäten Rostock, Greifswald, Trier und Mainz im 15. Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Universität Greifswald 4), Stuttgart 2002. Einen epochenübergreifenden Überblick bietet Jacques Verger, Peregrinatio academica, in: Gian Paolo Brizzi/Ders. (Hg.), *Le università dell'Europa: gli uomini e i luoghi. Secoli XII–XVII*, Milano 1993, 107–135. Es sei im Vorgriff auf die folgenden terminologischen Überlegungen bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass *peregrinatio academica* eine neuzeitliche Begriffsschöpfung ist, die in mittelalterlichen Quellen nicht auftritt, vgl. Irrgang, *Peregrinatio academica*, 39.

[2] Irrgang, *Peregrinatio academica*, 9–13.

[3] Etwa in: Jürgen Miethke, Die Anfänge der Universitäten Prag und Heidelberg in ihrem gegenseitigen Verhältnis, in: Wolfgang Haubrichs/Kurt-Ulrich Jäschke/Michael Oberweis (Hg.), *Grenzen erkennen – Begrenzungen überwinden. Festschrift für Reinhard Schneider*, Sigmaringen 1999, 299–315; Jürgen Miethke, Die Studenten, in: Peter Moraw (Hg.), *Unterwegssein im Spätmittelalter* (*Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 1), Berlin 1985, 49–70.

nebeneinander; die angewandte Methodik rangiert zwischen statistischen und prosopographischen bzw. biographischen Ansätzen. Räumliche und zeitliche Begrenzungen legen dabei schon die Unmöglichkeit einer *histoire totale* in dieser Sache nahe.[4] Darüber hinaus ist auch die zu untersuchende Zielgruppe nicht homogen: Zwischen den höheren Bildungsstätten bewegten sich sowohl einfache Scholaren als auch graduierte Lehrer, deren Lebenssituationen und Beweggründe sehr unterschiedlich sein konnten.

In Anbetracht dieser Einschränkungen, denen sich noch weitere hinzufügen ließen, versteht es sich von selbst, dass ein erschöpfender Überblick über das Thema, wenn überhaupt, so sicher nicht im hier vorgegebenen Rahmen zu leisten ist. Im Folgenden sollen vielmehr einzelne auffällige Aspekte und Spezifika der Mobilität von Akademikern zur Sprache kommen, die während der Entfaltungsphase der mitteleuropäischen Universitätslandschaft im späten 14. und frühen 15. Jahrhundert erkennbar sind.[5] Dieser singuläre Vorgang spielte sich hauptsächlich unter den exzeptionellen Rahmenbedingungen des Großen Abendländischen Schismas ab, das nicht nur den chronologischen, sondern vielfach auch den kausalen Kontext des Geschehens bildete.[6] Zielgruppe der Betrachtung sind in erster Linie prominente Gelehrte, was freilich die Welt der studentischen Universitätsbesucher nicht ausblendet, die aufgrund der charakteristischen Lehrer-Schüler-Bindung an der mittelalterlichen Universität nicht selten an den Ortswechseln der Graduierten beteiligt waren.[7] Besonderes Augenmerk gilt dabei den Motiven, die diese Bewegungen bedingten, und ihren Folgen für die betroffenen Universitäten, mithin also für die Infrastruktur, innerhalb deren sich in Mitteleuropa die geistesgeschichtlichen Debatten jener Zeit abspielten.

---

[4] Vgl. Irrgang, *Peregrinatio academica*, 184.

[5] Zur Entstehung der Universitäten s. Jacques Verger, Grundlagen, in: Walter Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1: Mittelalter, München 1993, 49–80, hier 65–58; Frank Rexroth, *Deutsche Universitätsstiftungen von Prag bis Köln. Die Intentionen des Stifters und die Wege und Chancen ihrer Verwirklichung im spätmittelalterlichen deutschen Territorialstaat* (*Archiv für Kulturgeschichte*, Beiheft 34), Köln – Weimar – Wien 1992.

[6] Einen Überblick über den Verlauf des Schismas bietet Karl August Fink, Das große Schisma bis zum Konzil von Pisa, in: Hubert Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band III/2, Freiburg – Basel – Wien 1968, 490–516. Zu den Folgen für die Universitäten zusammenfassend Paolo Nardi, Die Hochschulträger, in: Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität*, 83–108, hier 102–104.

[7] Irrgang, *Peregrinatio academica*, 45; zur Magisterbindung s. Rainer Christoph Schwinges, Die Zulassung zur Universität, in: Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität*, 160–180, hier 162.

„Mobilität“ und „Migration“ sind Begriffe, die eher in den Sozialwissenschaften als in der Geschichtsforschung verortet sind. Dieser Umstand legt eine kurze Vorüberlegung zur Terminologie nahe. Es mag sein, dass „Mobilität“ ein recht allgemeiner Ausdruck ist, der erst durch illustrierende Zusätze wie die Adjektive „horizontal“ oder „vertikal“ an Schärfe gewinnt und selbst dann noch sowohl eine Bewegung als auch das Potenzial dazu ausdrückt. Ebenso kann man die semantische Färbung des Wortes „Migration“ im Sinne der Sozialwissenschaften mit Recht als zu großräumig und zu zielorientiert empfinden, und es liegt auf der Hand, dass die Migrationsmodelle jener Disziplinen für die Bedürfnisse des Historikers häufig zu statistisch ausfallen und eher das Handeln von Gruppen als das von Individuen im Blick haben.[8] Gleichwohl muss man sich fragen, ob diese Einwände es erforderlich machen, wie vorgeschlagen wurde, in historischen Darstellungen anstelle der genannten Begriffe von „Wanderung(en)“ oder – allzu künstlich – von „Unterwegssein“ zu sprechen.[9] Diese einerseits neutraleren, inhaltlich weniger vereinnahmten Vokabeln wirken andererseits bei wissenschaftlicher Verwendung kaum weniger erläuterungsbedürftig. Da zudem im Kontext der folgenden Ausführungen „der tatsächlich zurückgelegte Weg [. . .] gerade nicht das Ziel“ ist,[10] sondern die Aktivitäten und die soziale Vernetzung der betrachteten Personen vor und nach ihren Wanderungen sowie nicht zuletzt die zugrunde liegenden Bewegungsmuster im Mittelpunkt stehen, lässt sich in diesem Fall wohl auch mit einiger Rechtfertigung an dem Begriff „Migration“ festhalten. Doch welchen Ausdruck man auch bevorzugen mag, im vorliegenden Zusammenhang wird darunter – unter Rückgriff auf die gediegenen Formulierungen, mit denen

[8] Diese Einwände formuliert Irrgang, *Peregrinatio academica*, 35–38.

[9] Für „Wanderung“ spricht sich Irrgang, *Peregrinatio academica*, 38, aus. Zu den Grenzen des Terminus „Unterwegssein“ vgl. dessen Befürworter Knut Schulz, Unterwegssein im Spätmittelalter. Einleitende Bemerkungen, in: Moraw (Hg.), *Unterwegssein im Spätmittelalter*, 9–15, hier 10: „Der Begriff ‘Unterwegssein’ erfaßt im Unterschied zu den vieldeutigeren anderen Bezeichnungen im stärkeren Maße die Bewegung selbst, also die gerade nicht mit einer Umsiedlung verbundene Ortsveränderung sowie die zeitlich befristete Aufenthaltsdauer an fremden Orten, auch wenn sie, wie im Fall der Gesellen oder Studenten, ein oder gar zwei bis drei Jahre oder mehr umfassen kann.“

[10] So mit Zweifeln an der Notwendigkeit von Irrgangs terminologischen Erörterungen HistLit 2003–1–162: Wolfgang Eric Wagner über Irrgang, Stephanie: *Peregrinatio academica. Wanderungen und Karrieren von Gelehrten der Universitäten Rostock, Greifswald, Trier und Mainz im 15. Jahrhundert*, Stuttgart 2002, in: *H-Soz-u-Kult* 25.03.2003 (= *Historische Literatur. Rezensionszeitschrift von H-Soz-u-Kult* 1.1 [2003], 97–100, hier 99).

Stephanie Irrgang den von ihr favorisierten Terminus „Wanderung" definiert – „ein kurzfristiger, längerfristiger oder endgültiger, in jedem Falle aber absichtsvoller und gezielter Ortswechsel" zu verstehen sein, „eine Entfernungsbewegung aus vertrauter Umgebung heraus" mit der Absicht der Integration und der „Schaffung von Kontakten und Beziehungen in der Fremde".[11]

Ein solcher Wechsel des Aufenthaltsortes konnte im sozialen System des Universitätsstudiums von immanenten oder äußeren Faktoren angestoßen werden. Zu den immanenten Faktoren zählt etwa das Streben nach sozialer Vernetzung am Studienort und nach optimalen Karrierechancen. Unter den äußeren Faktoren sind singuläre Geschehnisse zu verstehen, die ein Ausweichen nahe legten und so eine mehr oder weniger erzwungene Migration (*impelled migration*)[12] hervorriefen. Im Großen Schisma waren solche von außen kommenden Impulse wohl zahlreicher und gewichtiger als in weniger bewegten Zeiten. Das soll nicht bedeuten, daß in den vier Jahrzehnten zwischen 1378 und dem Konstanzer Konzil die Gesetze des Handelns sich grundsätzlich geändert hätten; allerdings verschoben sich gerade in jener Zeit die Rahmenbedingungen der europäischen Universitätslandschaft in erheblichem Maße, was seinerseits nicht unbeeinflusst durch das Schisma geschah.

Kurz vor der Mitte des 14. Jahrhunderts hatte der Luxemburger Karl IV. in Prag die erste mitteleuropäische Universität ins Leben gerufen, die nach längeren Anlaufschwierigkeiten beim Ausbruch der Kirchenspaltung in Blüte stand.[13] Seither waren an verschiedenen Orten noch weitere Gründungsversuche unternommen worden, die allerdings nur bedingt funktionsfähige, kurzlebige Anstalten erzeugt hatten: so 1364 in Krakau, 1365 in Wien und 1367 in Fünfkirchen;[14] seit 1378 verfolgte man in Erfurt ein ähnliches Vorhaben.[15] Unter

[11] Irrgang, *Peregrinatio academica*, 38.

[12] William Petersen, A General Typology of Migration, in: *American Sociological Review* 23.3 (1958), 256–266, hier 261.

[13] Peter Moraw, Die Universität Prag im Mittelalter. Grundzüge ihrer Geschichte im europäischen Zusammenhang, in: *Die Universität zu Prag* (Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste 7), München 1986, 9–135, bes. 38; František Kavka/Josef Petráň (Hg.), A History of Charles University, Band 1: 1348–1802, hg. von Ivana Čornejová/Michal Svatoš, Prague 2001.

[14] Moraw, Die Universität Prag, 27.

[15] Erich Kleineidam, *Universitas Studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. Teil 1: Spätmittelalter 1392–1460* (Erfurter Theologische Studien 14), Leipzig ^{2}1985, 7; Sönke Lorenz, *Studium Generale Erfordense. Zum Erfurter Schulleben im*

den Bedingungen des Schismas kamen einige der stecken gebliebenen Startversuche doch noch voran; zugleich wurden mehrere neue Projekte erfolgreich lanciert, so dass man von einer ersten mitteleuropäischen Gründungswelle sprechen kann. Die Geneigtheit der rivalisierenden Päpste, einschlägigen Bitten gründungswilliger Instanzen – einschließlich des zuvor lange verweigerten Wunsches nach Errichtung theologischer Fakultäten – wohlwollend zu begegnen, förderte diese signifikante Ausdehnung der Universitätslandschaft und die Attraktivität der neuen Hochschulen.[16] Deren Vermehrung war in der Folgezeit ein maßgeblicher Auslöser dafür, dass sich der Einzugsbereich der einzelnen Anstalten verengte. Hatte etwa ein Bewohner des Reiches vor der Mitte des 14. Jahrhunderts eine Universität beziehen wollen, so hatte für ihn überregionale Mobilität mangels Alternativen zu den notwendigen Bedingungen gehört, um dieses Vorhaben zu realisieren.[17] Bei den Hochschulen, die im Laufe der beschriebenen Gründungswelle entstanden, relativierte sich der bislang übliche gesamteuropäische Zuschnitt solcher Anstalten zugunsten einer Regionalisierung,[18] als deren sichtbares Zeichen der mancherorts (etwa in Heidelberg und Köln) praktizierte Verzicht auf die im universalen Zeitalter noch gängige Nationenverfassung der Hochschulen ins Auge springt.[19] Neben der größeren Dichte und dem stärker regionalen Gepräge veränderte die Universitätslandschaft auch in einem dritten Punkt allmählich ihr Gesicht: Die Fluktuation des Lehrpersonals nahm zugunsten einer gewissen Statik ab. Hierfür war die Herausbildung von besoldeten Professuren richtungsweisend. Hatten die frühen Hochschulen insbesondere des Pariser Typs noch weitgehend ohne wirtschaftliche Ausstattung auskommen müssen, so waren die landesherrlichen oder städtischen Gründungen des späten 14. Jahrhunderts bereits vielfach materiell dotiert. Sie mussten daher ihre Lehrer nicht mehr großenteils über die statutarische Verpflichtung

13. und 14. Jahrhundert (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 34), Stuttgart 1989, 332.

[16] Moraw, Die Universität Prag, 108f.; Verger, Grundlagen, 68.

[17] Hilde de Ridder-Symoens, Mobilität, in: Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität*, 255–275, hier 260f.

[18] Jürgen Miethke, Die Welt der Professoren und Studenten an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. in: Kurt Andermann (Hg.), *Historiographie am Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Oberrheinische Studien 7), Sigmaringen 1988, 11–33, hier 15f.

[19] De Ridder-Symoens, Mobilität, 258.

zu einer Phase postgradualer Lehrtätigkeit rekrutieren, sondern verfügten über ein Sondervermögen in Gestalt von Pfründen oder anderen Werten, mit denen einzelne Professoren regelmäßig entlohnt werden konnten. Das universitäre Lehramt geriet so für zahlreiche Graduierte von einem temporären Provisorium zu einem festen Berufsbild mit langjähriger Verweildauer.[20] Im Mittelpunkt dieser Betrachtung stehen solche prominenten Gelehrtenpersönlichkeiten, die ihre Karriere in erster Linie an der Universität suchten und fanden, auch wenn eine derartige Lebensplanung bei weitem nicht die einzige war, die den Absolventen jener Zeit offen stand.[21]

Während der Ausbruch des Schismas also auf der einen Seite mittelbar oder unmittelbar gewisse längerfristige Stabilisierungstendenzen mit sich brachte, wirkte er auf der anderen Seite zunächst in geradezu gegenläufigem Sinne dynamisierend. Die Universitätsgelehrten der lateinischen Christenheit sahen sich auf zwei Ebenen mit den Folgen der Kirchenspaltung konfrontiert. Zum einen hatten sie die Legitimität der beiden Papstprätendenten theoretisch zu ergründen und Lösungswege aus der Krise aufzuzeigen. So setzte etwa die sich zunächst unter Pariser Federführung entspinnende, aber auch andernorts geführte und in das Reich ausstrahlende Debatte um den Konziliarismus einen überregionalen Dialog in Gang, der immer weitere Kreise zog.[22] Zum anderen hatte die Entscheidung zugunsten der einen oder der anderen Seite für viele Akademiker auch praktische Folgen im persönlichen Bereich. Wie erwähnt, fußte die materielle Versorgung studierender und erst recht lehrender Kleriker in nicht unerheblichem Maße auf kirchlichen Pfründen, um deren Erhalt und Vermehrung sich die Hochschulen auch mit verschiedenen Mitteln, seit dem früheren 14. Jahrhundert etwa durch die Einreichung von Supplikenrotuli am päpstlichen Hof, geflissentlich bemühten.[23] Für

[20] Jürgen Miethke, Karrierechancen eines Theologiestudiums im späteren Mittelalter, in: Rainer Christoph Schwinges (Hg.), *Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts* (*Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 18), Berlin 1996, 181–209, hier 184–186.

[21] S. ebenda und Rainer Christoph Schwinges, Karrieremuster: Zur sozialen Rolle der Gelehrten im Reich des 14. bis 16. Jahrhunderts. Eine Einführung, in: Ders. (Hg.), *Gelehrte im Reich*, 11–40.

[22] Robert Norman Swanson, *Universities, Academics and the Great Schism* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought III/12), Cambridge 1979, bes. 45–69.

[23] Donald Elmslie Robertson Watt, University Clerks and Rolls of Petitions for Benefices, in: *Speculum* 34 (1959), 213–229.

die einzelnen Gelehrten konnten somit neben ideeller Parteizugehörigkeit auch handfeste wirtschaftliche Gründe einen Ortswechsel erwägenswert machen; insbesondere dann, wenn bereits vorhandener Pfründenbesitz in der jeweils anderen Obödienz lag als die akademische Wirkungsstätte.[24]

Die Entscheidung über die kirchenpolitische Parteinahme konnte in den einzelnen Territorien und Hochschulen durchaus einige Zeit in der Schwebe bleiben. So waren etwa die österreichischen Lande in der Frage der Obödienz uneins. Herzog Albrecht III. favorisierte Papst Urban VI., während sein Bruder Leopold III. bis zum Ende seines Lebens Clemens VII. zuneigte.[25] Besonders kontrovers verlief nach zeitweiliger Neutralität die Richtungsbestimmung an der Pariser Universität, ehe sich schließlich mit Unterstützung des französischen Königshofes das clementistische Lager durchsetzte. Der Parteienstreit innerhalb der Hochschule wuchs sich in Paris derart aus, dass die urbanistischen Gelehrten sich in den frühen 1380er Jahren zur Abwanderung gezwungen sahen.[26]

Den nach dem Ausbruch des Schismas aus Paris und anderen Orten ins Reich strömenden Gelehrten sollte sich dort bald ein neues Tätigkeitsfeld eröffnen. Zwar existierte zu diesem Zeitpunkt in Mitteleuropa mit Prag erst eine einzige funktionierende Universität, doch reiften allenthalben die erwähnten Gründungspläne heran – wenn sie nicht sogar von den akademischen Exilanten selbst angestoßen wurden, die plötzlich in großer Zahl zur Verfügung standen und auf neue Wirkungsmöglichkeiten hofften.[27] Bevor eine neue Hochschule ins Leben treten konnte, bedurfte es vor Ort des praktischen Wissens, das zur Umsetzung eines entsprechenden Vorhabens notwendig war. Solches Know-how musste gewöhnlich von außen zuwandern. In mehr als nur einem Fall ist belegt, dass einzelne auswärtige Sachverständige mit einem reichen, aus eigenem Erleben gewonnenen Erfahrungsschatz zu einem solchen Zweck – gleichsam

---

[24] Moraw, Die Universität Prag, 108.

[25] Georg Kreuzer, *Heinrich von Langenstein. Studien zur Biographie und zu den Schismatraktaten unter besonderer Berücksichtigung der Epistola pacis und der Epistola concilii pacis* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N.F. 6), Paderborn u.a. 1987, 82.

[26] Swanson, *Universities, Academics* . . ., 35–44, 68.

[27] Jürgen Miethke, Heidelberg. Eine Gründung im Großen Abendländischen Schisma, in: Alexander Demandt (Hg.), *Stätten des Geistes. Große Universitäten Europas von der Antike bis zur Gegenwart*, Köln – Weimar – Wien 1999, 147–164, hier 156.

als „Gründungsunternehmer“[28] – von den jeweiligen Obrigkeiten unter Vertrag genommen wurden.

So hatte schon Herzog Rudolf IV. von Habsburg 1364 den vormaligen Pariser Magister Albert von Sachsen mit der Organisation seiner Wiener Universitätsgründung betraut. Dass die im Folgejahr eröffnete Hochschule zunächst nicht aufblühte, ging schwerlich zu Alberts Lasten, der seinem Auftrag im Gegenteil sogar mit einer Sondierungs- und Rekrutierungsreise nach Prag im Gefolge seines Landesherrn nachkam und in der gleichen Sache anscheinend auch mehrmals an der Kurie in Avignon vorstellig wurde.[29] Als Albrecht III. von Habsburg in der ersten Hälfte der 1380er Jahre einen zweiten Gründungsversuch initiierte, dem dann auch letztlich Erfolg beschieden war, griff er auf das erprobte Modell zurück. Entsprechend den durch das Schisma veränderten Rahmenbedingungen gelang es, aus Rom auch die Genehmigung zur Errichtung einer theologischen Fakultät zu erhalten, was Rudolf IV. noch verweigert worden war.[30] Die wohl bedeutendste Rolle bei der Reorganisation spielte der prominente Theologe Heinrich von Langenstein, den Albrecht III. mit einer hohen Dotierung neben weiteren Gelehrten zur Mitwirkung gewann.[31] Heinrich stand zur Verfügung, nachdem er 1382/83 der Pariser Universität den Rücken gekehrt hatte.[32] Wohl spätestens Anfang 1384 traf er über verschiedene Zwischenstationen in Wien ein.[33] Er war zunächst kein Anhänger Urbans VI., sondern in der

---

[28] Peter Moraw, Die wirtschaftlichen Grundlagen der Universität Heidelberg: Mittelalterliche Fundierung und staatliche Finanzierung, in: *Die Geschichte der Universität Heidelberg. Studium Generale – Vorträge im Wintersemester 1985/86*, Heidelberg 1986, 69–89, hier 72 (mit Bezug auf den unten zu behandelnden Marsilius von Inghen).

[29] Harald Berger, Albertus de Saxonia († 1390), Conradus de Waldhausen († 1369) und Ganderus recte Sanderus de Meppen († 1401/06). Eine Begegnung in Prag im Jahr 1364, in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 106 (1998), 31–50.

[30] Rexroth, *Deutsche Universitätsstiftungen*, 130–132; Kreuzer, *Heinrich von Langenstein*, 80f.

[31] Kreuzer, *Heinrich von Langenstein*; Astrik L. Gabriel, Heinrich von Langenstein – Theoretiker und Reformator der mittelalterlichen Universität, in: *Die Geschichte der Universitäten und ihre Erforschung. Theorie – Empirie – Methode. Beiträge der Leipziger Tagung vom 10. und 11. Oktober 1982*, Leipzig 1984, 25–36; Wolfgang Eric Wagner, *Universitätsstift und Kollegium in Prag, Wien und Heidelberg. Eine vergleichende Untersuchung spätmittelalterlicher Stiftungen im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft* (Europa im Mittelalter 2), Berlin 1999, 112.

[32] Kreuzer, *Heinrich von Langenstein*, 60–63; Wagner, *Universitätsstift*, 111f.

[33] Kreuzer, *Heinrich von Langenstein*, 60–79; Sabine Schumann, *Die „nationes“ an den Universitäten Prag, Leipzig und Wien. Ein Beitrag zur älteren Universitätsgeschichte*, phil. Diss. Berlin 1974, 242.

Schismafrage noch neutral, so dass die relativ wenig festgelegte Stimmung in den österreichischen Landen seine Entscheidung für Wien mit beeinflusst haben könnte.[34] Die Bedeutung der Tätigkeit Heinrichs in der Donaumetropole lässt sich unter anderem an den Schreiben ablesen, in denen er dem Erzherzog unter Bezugnahme auf die Pariser und Prager Verhältnisse konzeptionelle Vorschläge zur Ausgestaltung der Universität unterbreitete.[35] Er wurde auch im Bereich der Statutenformulierung aktiv, in die er sein auswärtiges Wissen einbrachte. Darüber hinaus hat er offenbar eine Reihe von deutschsprachigen Pariser Universitätsangehörigen, darunter eigene Schüler und Verwandte, dazu bewogen, ihr Studium oder ihre Lehrtätigkeit in Wien fortzusetzen. 1393 übernahm er schließlich als erster Angehöriger der theologischen Fakultät das Rektorat.[36] Heinrich scheint sein Wiener Engagement durchaus nicht nur als eine erzwungene Notlösung gesehen zu haben. Vielmehr konnte er dem Schisma immerhin den positiven Aspekt abgewinnen, dass es mit einem wissenschaftlichen Aufstieg der Deutschen verbunden sei.[37]

Die 1386 ins Leben gerufene Heidelberger Universität[38] war abgesehen vom pfalzgräflich-wittelsbachischen Hof, der die Gründungsentscheidung trug, in ihrer konkreten Ausgestaltung zunächst einmal in noch höherem Maße als die Wiener Rudolfina das Werk eines einzelnen Mannes, der zwar nicht völlig allein tätig gewesen sein wird, aber insgesamt doch zu Recht schon im Mittelalter als eigentlicher Gründer des pfälzischen Generalstudiums bezeichnet worden ist.[39] Auch er, der Artist Marsilius von Inghen,[40] hatte wie Heinrich

[34] Kreuzer, *Heinrich von Langenstein*, 82.

[35] Wagner, *Universitätsstift*, 132–137; Gustav Sommerfeldt, Aus der Zeit der Begründung der Universität Wien, in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 29 (1908), 291–322, hier 302–309.

[36] Kreuzer, *Heinrich von Langenstein*, 82–93.

[37] Moraw, Die Universität Prag, 109.

[38] Miethke, Heidelberg; Rexroth, *Deutsche Universitätsstiftungen*, 173–226.

[39] Marsilius' Kollege und Nachfolger im Rektorat, Johann van der Noet, nannte ihn in einem Nachruf *fundator huius studii et iniciator*. *Die Rektorbücher der Universität Heidelberg*, Bd. 1: *1386–1410 (zugleich das erste Amtsbuch der Juristischen Fakultät)*, ed. Jürgen Miethke, Heidelberg 1986–1999, 259 (Nr. 217).

[40] Dagmar Drüll, *Heidelberger Gelehrtenlexikon 1386–1651*, Berlin u.a. 2002, 373f.; Jürgen Miethke, Marsilius von Inghen als Rektor der Universität Heidelberg, in: Henricus Antonius Giovanni Braakhuis/Maarten Josephus Franciscus Maria Hoenen (Hg.), *Marsilius of Inghen. Acts of the International Marsilius of Inghen Symposium* (*Artistarium*, Supplementum 7), Nijmegen 1992, 13–37.

von Langenstein die Pariser Universität verlassen, was in seinem Fall um so plausibler erscheint, als er seit dem Ausbruch des Schismas aus voller Überzeugung dem römischen Papst zuneigte – eine Haltung, die sich auch die von ihm ausgestaltete Universität zu eigen machte.[41] Womit sich Marsilius in den sieben Jahren zwischen seiner letzten Erwähnung in den Pariser Akten und seiner Bestellung zum Hofgeistlichen und Hochschulorganisator durch Pfalzgraf Ruprecht I. beschäftigt hat, bleibt für uns im Dunkeln. Als er jedoch 1386 in Heidelberg aktiv wurde, prägte er, ähnlich wie Heinrich von Langenstein dies in Wien tat, die Universitätsverfassung maßgeblich mit. Auch Marsilius zog Verwandte nach Heidelberg, und die Tatsache, dass seine niederrheinische Herkunftsregion zunächst zu den bedeutendsten Rekrutierungsgebieten des pfälzischen Generalstudiums gehörte, mag mit persönlichen Kontakten des Marsilius dorthin zu tun gehabt haben.[42]

Als sich, um ein drittes Beispiel zu nennen, der Krakauer Königshof in den 1390er Jahren daran machte, der nicht dauerhaft funktionsfähig gewordenen Hochschulgründung Kasimirs des Großen neues Leben einzuhauchen,[43] zog man für dieses Unterfangen nach einem gescheiterten Anlauf zu Beginn des Jahrzehnts[44] mit dem langjährigen Prager und mittlerweile Heidelberger Theologieprofessor Matthäus von Krakau[45] wiederum einen Mann heran, der aus eigener Praxis nicht nur über erstrangige organisatorische Einblicke, sondern auch über die notwendigen Kontakte verfügte, um der reorganisierten Anstalt das nötige personelle Fundament zu vermitteln. Matthäus ist

---

[41] Gerhard Ritter, *Die Heidelberger Universität im Mittelalter (1386–1508). Ein Stück deutscher Geschichte*, Heidelberg [2]1986, 57f.; vgl. Rexroth, *Deutsche Universitätsstiftungen*, 209f.

[42] Drüll, *Heidelberger Gelehrtenlexikon*, 373; Christoph Fuchs, *Dives, pauper, nobilis, magister, frater, clericus: sozialgeschichtliche Untersuchungen über Heidelberger Universitätsbesucher des Spätmittelalters (1386–1450)* (Education and society in the Middle Ages and Renaissance 5), Leiden – New York – Köln 1995, 8.

[43] Peter Moraw, Die Hohe Schule in Krakau und das europäische Universitätssystem um 1400, in: Johannes Helmrath/Heribert Müller (Hg.), *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen*, Band 1, München 1994, 521–539; Klaus Zernack, Krakau. Ne cedat Academia, in: Demandt (Hg.), *Stätten des Geistes*, 205–221.

[44] Maria Kowalczyk, Odnowienie Uniwersytetu Krakowskiego w świetle mów Bartłomieja z Jasła, in: *Małopolskie Studia Historyczne* 6.3/4 (1964), 23–42.

[45] Zu Biographie und weiterer Literatur: Drüll, *Heidelberger Gelehrtenlexikon*, 378f. und Burkard Keilmann, [Art.] Matthäus von Krakau, in: Erwin Gatz (Hg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198–1448*, Berlin 2001, 875–877.

1397 – unmittelbar nach seinem Heidelberger Rektorat und in demselben Jahr, in dem in Krakau die Errichtung einer theologischen Fakultät initiiert wurde – wie auch schon Anfang der 1390er Jahre in der Weichselmetropole nachzuweisen.[46] Seine Rolle in diesem Prozess liegt nicht klar zutage, doch lässt die Höhe der Gratifikation, die ihm die Stadt auf Lebenszeit zusagte, darauf schließen, dass sein Engagement nicht als nebensächlich empfunden wurde – auch wenn er sich im Unterschied zu den oben behandelten Fällen letztlich gegen einen dauerhaften Ortswechsel entschied. Bei der Erneuerung der Krakauer Universität rekrutierte sich ein beträchtlicher Teil der Graduierten, welche nach 1400 die erste Gelehrtengeneration formierten, aus der *natio Polonorum* der Prager Carolina; einige stammten sogar wie Matthäus aus Krakau selbst.[47] Handschriftliche Zeugnisse der Zeit um 1400 aus dem Besitz mehrerer dieser Männer machen ihre Verbundenheit mit dem Heidelberger Kollegen deutlich,[48] und noch als 1405 in Krakau von Seiten eines extremen Papalisten gegen Matthäus' berühmte Schrift über die Praktiken der römischen Kurie polemisiert wurde, fand der nunmehrige Wormser Bischof namhafte Verteidiger im Kreis der Krakauer Professoren.[49] Diesen war das

---

[46] Kowalczyk, Odnowienie Uniwersytetu, 29; Mieczysław Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525* (Studia do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego 2), Kraków 1996, 63–69; Ritter, *Die Heidelberger Universität*, 251.

[47] Das geht aus einem Abgleich der Krakauer Matrikel: *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, Bd. 1: 1400–1489, Cracoviae 1887, 4–6, mit Josef Tříška, *Životopisný slovník předhusitské pražské univerzity (Repertorium biographicum universitatis Pragensis praehussiticae) 1348–1409*, Praha 1981, hervor. Vgl. auch Zofia Kozłowska-Budkowa, Odnowienie Jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego (1390–1414), in: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764 (Universitatis Iagellonicae 1364–1764 historia)*, Bd. 1, hg. von Kazimierz Lepszy, Kraków 1964, 37–89, hier 56–60, sowie Aleksander Gieysztor, Origine sociale et nationale du corps universitaire de Cracovie aux XIV^{e} et XV^{e} siècles, in: Jozef Ijsewijn/Jacques Paquet (Hg.), *The Universities in the Late Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia I/6), Louvain 1978, 475–483.

[48] Matthias Nuding (Hg.), Matthäus von Krakau: *De contractibus* (Editiones Heidelbergenses 28), Heidelberg 2000, 43f.

[49] Jürgen Miethke, Gelehrte Ketzerei und kirchliche Disziplinierung. Die Verfahren gegen theologische Irrlehren im Zeitalter der scholastischen Wissenschaft, in: Hartmut Boockmann u.a. (Hg.), *Recht und Verfassung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Teil 2: Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1996 bis 1997 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse III/239), Göttingen 2001, 9–45 (20f. zum angeblichen kurialen Prozess gegen Matthäus von Krakau); Zenon Kałuża, Chronologie des premières discussions ecclésiologiques à Cracovie (1404–1407), in: *Rivista di Storia della Filosofia* 52 (1997), 111–127.

betreffende Werk offenbar ebenso geläufig wie Matthäus' schriftliche Stellungnahme gegen den erhobenen Ketzereivorwurf.[50] Die Tatsache, dass heute ein Teil der mit dem Thema befassten Experten nicht ohne gute Argumente annimmt, die inkriminierte Schrift könnte in Zusammenarbeit mit dem gelehrten Krakauer Bischof Peter Wysz von Radolin verfasst worden sein, mit dem Matthäus in postalischem Verkehr gestanden habe, illustriert die potenzielle Intensität der Verbindung zwischen Heidelberg und Krakau auch über die räumliche Distanz hinweg.[51]

Mit der Ausdifferenzierung der deutschen Universitätslandschaft sind immer wieder Migrations-, um nicht zu sagen Auszugsbewegungen von Scholaren und Magistern an neue Hochschulorte festzustellen. Diese Zuflüsse trugen nicht unerheblich zur Stabilisierung der jungen Anstalten bei. Als Hauptlieferantin akademischer Humanressourcen tat sich in Deutschland während des Großen Schismas unfreiwillig die Prager Universität hervor. Von dort wanderten seit Mitte der 1380er Jahre etliche Scholaren und Magister an die Konkurrenzgründungen in Wien, Heidelberg und Köln ab.[52] Später sollte Erfurt,[53] um die Jahrhundertwende ferner, wie gesehen, in massivem Umfang auch Krakau von der Prager Gelehrsamkeit profitieren. Die 1409 entstandene Universität Leipzig schließlich verdankt ihre Existenz vollends einer massiven Abwanderung aus Prag infolge des von König Wenzel erlassenen Kuttenberger Dekrets, das den nichtböhmischen Universitätsangehörigen einen weiteren Verbleib in der Moldaustadt endgültig verleidete.[54] Spätestens dieser Aderlass sollte sich für die

[50] Zu deren Krakauer Überlieferung im Formelbuch des Peter Wysz vgl. Władysław Seńko, Piotr Wysz z Radolina i jego dzieło „Speculum aureum" (Studia Przeglądu Tomistycznego 2), Warszawa 1995, 173f., 183–185.

[51] Zu dieser Debatte s. Thomas Wünsch, *Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien* (Konziliengeschichte, Reihe B), Paderborn u.a. 1998, 50 (mit Anm. 62).

[52] Schumann, *Die „nationes"*, 126–140, 144–154.

[53] Schumann, *Die „nationes"*, 140–144; Moraw, Die Universität Prag, 112.

[54] Schumann, *Die „nationes"*, 155–205. Die Abwanderung nach Leipzig war allerdings kein spontaner Akt, sondern wurde von den Wettiner Landesherren unterstützt, die schon seit einiger Zeit um die Schaffung der notwendigen Rahmenbedingungen bemüht waren, vgl. ebd. 207f.; Rainer Christoph Schwinges, *Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 123/Beiträge zur Sozial- und Verfassungsgeschichte des Alten Reiches 6), Stuttgart 1986, 108 (dort in Anm. 14 weitere Literatur).

Carolina als Anfang vom Ende erweisen; zumindest sank die Anstalt danach allmählich auf den Rang einer regionalen Artistenschule ab.[55]

Als personell und wissenschaftlich prägend erwies sich die Prager Universität zunächst insbesondere in Richtung auf ihre jüngere Heidelberger Schwester. Am Neckar von Anfang an mit von der Partie, egalisierten die Prager Gelehrten um den 1387 eingetroffenen ambitionierten Theologen Konrad von Soltau[56] schnell das kurzlebige Pariser Übergewicht des Lagers um Marsilius von Inghen und drangen erfolgreich auf eine Nachbesserung der am Pariser Vorbild inspirierten, das Rektorat den Artisten vorbehaltenden Universitätsverfassung im Sinne der in Prag geltenden Regeln.[57] Man hat diesen Zufluss anlassgebunden zu erklären versucht, indem man den in Prag seit 1384 – also fast 25 Jahre vor dem Kuttenberger Dekret – verschärften Konflikt zwischen der böhmischen und den auswärtigen Universitätsnationen für die Abwanderung verantwortlich machte. So einleuchtend diese Vermutung in der Rückschau wirkt – die Quellenlage erlaubt es nicht, den Anteil derjenigen zu ermitteln, die sich aus diesem Grund zum Ortswechsel entschieden.[58]

In jedem Falle ist in einer solchen singulären oder temporären Konstellation nicht das einzige Motiv zu vermuten, das spätmittelalterliche Gelehrte in größerer Zahl zu einem Auszug bewegen konnte. So kam es etwa an der beschaulichen Heidelberger Universität nach nur zweijährigem Bestehen zu einem Exodus mehrerer Magister einschließlich des amtierenden Rektors sowie des Großteils der Scholaren, der das schiere Überleben der Hochschule in Frage stellte. Mit der Diskussion um den Modus der Rektorwahl wird dieser Vorgang nicht viel zu tun gehabt haben – Konrad von Soltau blieb in Heidelberg –, und weitere Spannungen im Innern der Universität sind nicht erkennbar. Marsilius von Inghen, der um die Früchte jahrelanger Aufbauarbeit fürchtete, gab in einem zwischen Verstimmung und Resignation schwankenden Eintrag in der Heidelberger Matrikel eine Seuche und die Wirren des südwestdeutschen Städtekrieges als

---

[55] Moraw, Die Hohe Schule, 524; ders., Die Universität Prag, 118.

[56] Drüll, *Heidelberger Gelehrtenlexikon*, 100f.; Thomas Vogtherr, [Art.] Konrad von Soltau, in: Gatz (Hg.), *Die Bischöfe*, 843.

[57] Hermann Weisert, *Die Verfassung der Universität Heidelberg. Überblick 1386–1952* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 2/1974), Heidelberg 1974, 21f.

[58] Miethke, Die Anfänge, 313. Zum Nationenkonflikt s. Wagner, *Universitätsstift*, 71–81.

Ursachen des Abzugs an.[59] Diese Faktoren mögen eine Rolle gespielt haben, wenn auch sicherlich keine so dramatische wie etwa die Heidelberger Pest von 1407, die in der universitären Überlieferung mit ganz anderem sprachlichen Nachdruck dokumentiert ist.[60] Vielmehr hat man allen Grund, diese Emigration – wie Marsilius selbst in einer Marginalie zu besagtem Matrikeleintrag – mit der etwa gleichzeitigen Gründung der Universität Köln in Zusammenhang zu bringen, die Ziel der Abwanderungsbewegung war. Da etliche der Auszügler aus dem Rheinland stammten, kann man, wie Jürgen Miethke zu Recht postuliert hat, bei diesem Vorgang beobachten, wie die eingangs skizzierte Tendenz zur Regionalisierung der Universitätslandschaft sich unmittelbar auf die Hochschulwahl auswirkte.[61] Es leuchtet ein, dass eine möglichst große Nähe zu den sozialen Netzen des Herkunftsortes einem Universitätsbesucher in aller Regel bessere Karriereaussichten bieten konnten als ein Aufenthalt in der Fremde. Hinzu kam im konkreten Fall, dass die städtische und kirchliche Infrastruktur Kölns über wesentlich attraktivere finanzielle Ressourcen verfügte, als sie in Heidelberg, zumal bei der bescheidenen Wirtschaftskraft des pfalzgräflichen Hofes, in Aussicht standen. Die potente Kölner Gründung bot den Professoren der ersten Stunde also bessere Versorgungsmöglichkeiten und die Chance auf eine vorteilhafte Position; dass sich die Kölner Fraktion so abrupt zum Wegzug aus Heidelberg entschloss, entsprach folglich einem nachvollziehbaren Verhaltensmuster. Auch bei der Erneuerung der Krakauer Universität ist es, wie gesehen, auffällig, dass ein großer Teil der Migranten aus Polen und Schlesien, wenn nicht gar aus Krakau selbst stammte und somit die Chance ergriff, sich heimatnah um Karrierechancen zu bemühen.

Man wird sich hüten müssen, die Spaltung der abendländischen Kirche mehr oder minder nahtlos auf die Universitätslandschaft zu übertragen. Vielmehr blieb ein universales Zusammengehörigkeitsgefühl ebenso erhalten wie Gesprächskontakte, die sich nicht zuletzt um die Beseitigung des Schismas drehten. So empfand sich die Wiener Universität weiterhin als Tochter derjenigen in Paris. Ein Wiener Scholar, der die Absicht hatte, seine Studien an einer anderen Universität

[59] *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662*. Teil 1: 1386–1553, ed. Gustav Toepke, Heidelberg 1884, 34.
[60] *Die Rektorbücher*, ed. Miethke, 437 (Nr. 441).
[61] Miethke, Die Anfänge, 313f.

fortzusetzen, wurde noch 1398 beschieden, dass dafür in den *artes* und in der Theologie nur die Pariser Hochschule in Frage komme.[62] Dass es eine nennenswerte Akademikerfluktuation von den rechtsrheinischen Universitäten ins schismatische Frankreich gegeben hätte, ist gleichwohl nicht zu erkennen. Die Quellen zur Geschichte der Prager Hochschule beispielsweise deuten vielmehr an, dass für ihre Besucher seinerzeit eine Etappe in Paris die große Ausnahme war.[63] Etwas lebendiger, wenngleich nach altem Muster insbesondere den sozial Bessergestellten mit juristischen Ausbildungsinteressen vorbehalten, blieben die Kontakte zu den renommierten Studienanstalten Oberitaliens.[64] Im Wesentlichen vollzog sich der Austausch mitteleuropäischer Akademiker fortan innerhalb der römischen Obödienz, wobei sich in diesem Rahmen unter dem Einfluss der fortschreitenden Regionalisierung bestimmte Einzugsgebiete und Bewegungsmuster herauszubilden begannen.[65]

Die Zeit des Großen Schismas hatte, um eine kurze Bilanz zu ziehen, auf die Mobilität der mitteleuropäischen Gelehrten sowohl einen hemmenden als auch einen dynamisierenden Effekt. Während auf der einen Seite die traditionellen Migrationsströme über die Obödienzgrenze hinweg nach dem anfänglichen Zurückfluten ins eigene Lager weitgehend versiegten, ergaben sich auf der anderen Seite, von Gelehrten wie Heinrich von Langenstein freudig begrüßt, im Reich die Voraussetzungen zur Schaffung einer eigenen Bildungslandschaft. Diese wurde in ihrer Anfangsphase von einzelnen Pionieren in markanter Weise gestaltet, sei es was die Organisation der neuen Universitäten betrifft, sei es im Hinblick auf die Konstituierung der Eröffnungsklientel. Mangels gefestigter personeller Strukturen öffneten die neuen Hochschulen prominenten Zuwanderern ihre Leitungsämter

---

[62] Paul Uiblein, Die Beziehungen der Wiener Universität zu anderen Universitäten im Mittelalter, in: Ijsewijn/Paquet (Hg.), *The Universities*, 168–189, hier 187. Der Beschluss ist überliefert in den *Acta facultatis artium universitatis Vindobonensis*, ed. Paul Uiblein (Publikationen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung VI/2), Graz – Wien – Köln 1968, 160 (Z. 18).

[63] Vgl. Tříška, *Životopisný slovník*.

[64] Jürg Schmutz, *Juristen für das Reich. Die deutschen Rechtsstudenten an der Universität Bologna 1265–1425*, 2 Bde. (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 2), Basel 2000, Bd. 1, 171–186. Zu den Verhältnissen in Erfurt s. jetzt Robert Gramsch, *Erfurter Juristen im Spätmittelalter. Die Karrieremuster und Tätigkeitsfelder einer gelehrten Elite des 14. und 15. Jahrhunderts* (Education and society in the Middle Ages and Renaissance 17), Leiden – Boston 2003, bes. 101–134.

[65] De Ridder-Symoens, Mobilität, 261.

und ermöglichten ihnen die Mitgestaltung ihres Profils.[66] Angesichts der im Fluss befindlichen Rahmenbedingungen waren die Verhältnisse während der Entstehungsphase des mitteleuropäischen Hochschulsystems zunächst naturgemäß instabil. Viele Universitätsbesucher verweilten gleichsam nur auf Abruf und in stetiger Ausschau nach einer vorteilhafteren Alternative an einem bestimmten Ort; andererseits blieben daraus resultierende größere Fluktuationsbewegungen in der Regel auf außerordentliche Anlässe beschränkt. Nicht immer musste dazu die Neugründung einer Universität den Ausschlag geben; bisweilen genügte es, wenn durch eine besondere Konstellation ein Standort vorübergehend an Attraktivität gewann.[67] Gezielte Migrationen von einer Hochschule an eine andere waren dabei primär ein Verhaltensmuster hauptberuflicher Lehrer, gegebenenfalls unter Einbeziehung ihrer jeweiligen Schülerschaft.[68] Im studentischen Milieu erwies sich die Mobilität ansonsten als nicht allzu ausgeprägt: Höchstens 20 bis 25 Prozent der deutschen Scholaren wechselten überhaupt jemals die Universität, davon die weitaus meisten nur ein einziges Mal.[69] Diese Einschränkung schmälert jedoch nicht den prägenden Einfluss, den die skizzierten Übersiedlungen auf das entstehende zentraleuropäische Universitätssystem ausgeübt haben.

Die vorstehenden Ausführungen waren darum bemüht, Mechanismen der akademischen Migration anhand einzelner Protagonisten biographisch zu konkretisieren.[70] Nur angerissen werden konnte hier der Umstand, dass sich vor dem Hintergrund der beherrschenden Zeitfragen auch der geistige Austausch zwischen den Hohen Schulen verdichtete, zumal Universitätsgelehrte zunehmend als Diplomaten und Gesandte (etwa auf den Konzilien) unterwegs waren. Diese Art der standortverbundenen Mobilität wäre freilich ein eigenes Thema. Was dagegen die Motive der besprochenen Migrationsbewegungen

---

[66] Miethke, Die Anfänge, 314f.

[67] Im Falle der Heidelberger Universität entfalteten etwa die Wahl des Landesherren zum römischen König (1400) und die Auflegung eines Supplikenrotulus an die römische Kurie im Folgejahr eine spürbare Anziehungskraft, vgl. Schwinges, *Deutsche Universitätsbesucher*, 201.

[68] Moraw, Die Universität Prag, 117.

[69] Miethke, Die Studenten, 56f.

[70] Es hätten sich problemlos noch weitere Gelehrtenpersönlichkeiten mit ähnlicher Bedeutung hinzufügen lassen, etwa Konrad von Gelnhausen oder Heinrich Totting von Oyta, vgl. Miethke, Heidelberg, 157; Kreuzer, *Heinrich von Langenstein*, 82.

betrifft, so bildeten, wie gezeigt wurde, drängende Anlässe, individuelle Karrierechancen und gegebenenfalls auch die Tendenz zur Annäherung an die Heimatregion die Eckpunkte, an denen sich die Lebensplanung der mitteleuropäischen Universitätsbesucher während des Großen Schismas orientierte.

This page intentionally left blank

JURISTISCHE THEORIEBILDUNG UND PHILOSOPHISCHE KATEGORIEN. BEMERKUNGEN ZUR ARBEITSWEISE DES BARTOLUS VON SASSOFERRATO

Susanne Lepsius*

Juristen arbeiten eher selten interdisziplinär. Juristische Theoriebildung kommt im allgemeinen ohne philosophische Kategorien aus. Wann verwenden Juristen Theoriekonzepte aus ihren Nachbardisziplinen zur Analyse rein juristischer Fragen? Welche Abgrenzungsfragen zu diesen Nachbarwissenschaften treten hierbei auf? Diesen Fragen soll im folgenden am Beispiel von Bartolus von Sassoferrato (1314–1357) nachgegangen werden. Im Spätmittelalter waren die Rahmenbedingungen für Juristen ungünstig, sich die in den Nachbardisziplinen der Artisten und Theologen neu bearbeiteten aristotelischen Sprachangebote zunutze zu machen. Erstens konnten sich schon die universitätsgebildeten Juristen des Mittelalters darauf berufen, eine Normwissenschaft zu betreiben. Wissenschaftlich schien es somit zu genügen, allen Fragestellungen die normativen Texten der beiden Rechtscorpora zugrunde zu legen und sie durch deren Interpretation zu lösen. Denn die Texte samt ihrer mittelalterlichen Glossierung erhoben den Anspruch, für alle erdenklichen auftauchenden Fragen Antworten bereit zu halten. In kaum zu überarbeitender Klarheit konnte man etwa in der *glossa ordinaria* zum *Corpus Iuris Civilis* lesen:

> *Sed nunquid secundum hoc oportet, quod quicunque vult iuris prudens, vel iurisconsultum esse, debeat theologiam legere? Respondeo non: nam in corpore iuris, haec omnia inveniuntur.*[1]

Innerhalb eines juristischen Diskurses konnte es sogar schädlich sein, sich auf nichtjuristische Autoren zu berufen oder eine nichtjuristische

* Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt am Main.

[1] Vgl. „notitia“ zu Dig. 1.1.10. Venedig (apud Nicolaum Bevilaquam) 1569, 14a und gl. „notitia“ zu Inst. 1.1.2. Venedig 1569, 7a. Zur Selbstreferentialität der Rechtswissenschaft: Diego Quaglioni, Autosuffizienza e primato del diritto nell'educazione giuridica preumanista, in: *Sapere e/è potere. Discipline, Dispute e Professioni nell'università medievale e moderno. Il caso bolognese a confronto*, hg. v. Andrea Cristiani, Bologna 1990, 125–134.

Terminologie zu verwenden. Man riskierte nämlich, von seinem juristischen Publikum nicht verstanden zu werden, weswegen Bartolus sich bei der ausdrücklichen Verwendung aristotelischer Begriffe zurückgehalten haben soll.[2] Erst Bartolus' Schüler, Baldus de Ubaldis, war aufgeschlossen gegenüber den außerjuristischen Konzeptionen der Nachbardisziplinen und wurde deshalb in der Forschungsliteratur als „philosophischer Kopf" und damit als Ausnahmeerscheinung hochgeschätzt.[3]

Gegen eine Verwendung philosophischer Kategorien durch Juristen sprach zweitens, daß diese seit dem 13. Jahrhundert eine professionelle Selbstwahrnehmung entwickelten,[4] kraft derer sie sich insbesondere den Artisten gegenüber überlegen fühlten. Im Streit der Fakultäten an den mittelalterlichen Universitäten drohte ein derartiges Selbstbewußtsein stets zu Universitätsspaltungen zu führen, weil Juristen ihren Führungsanspruch daraus ableiteten, daß *finis scientiae nostre est regere*.[5]

Hinter dieser selbstbewußten Formulierung zeichnete sich jedoch ein dritter Grund ab, warum mittelalterliche Juristen kein besonderes Bedürfnis für theoretische Reflexionen über ihr Tun empfanden. Wer als handlungsleitendes Ziel seiner Wissenschaft formulierte, Fürsten zu beraten und mit Hilfe des Rechts zu herrschen, betonte den Anwendungscharakter seines Faches. Theoretisch-methodische Reflexion, gar unter Verwendung von außerjuristischen Begrifflichkeiten, vertrug sich nicht mit diesem Praxisbezug.

Insgesamt ist es daher eher unwahrscheinlich, daß Theorieelemente aus den Nachbarwissenschaften die Arbeitsweise von Juristen beeinflußten. Um so interessanter ist es, dieser Frage am Beispiel eines der bedeutendsten Juristen des Spätmittelalters nachzugehen. Hat Bartolus also philosophische Konzeptionen, insbesondere aristotelisch-

---

[2] Helmut G. Walther, „Verbis Aristotelis non utar, quia ea iuristae non saperent." Legistische und aristotelische Herrschaftstheorie bei Bartolus und Baldus, in: *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien Bd. 21), hg. v. Jürgen Miethke u. Arnold Bühler, München 1992, 111–126.

[3] Norbert Horn, Philosophie in der Jurisprudenz der Kommentatoren – Baldus philosophus, in: *Jus Commune* 1 (1967), 104–149.

[4] Beat Immenhauser, *Iudex id est rex*. Formen der Selbstwahrnehmung gelehrter Juristen im späten Mittelalter, in: *Ständische und religiöse Identitäten im Mittelalter und früher Neuzeit*, hg. v. Stefan Kwiatkowski/Janusz Małłek, Torún 1998, 43–61.

[5] Frank Rexroth, *Finis scientie nostre est regere*. Normenkonflikte zwischen Juristen und Nichtjuristen an den spätmittelalterlichen Universitäten Köln und Basel, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 21 (1994), 315–344.

thomistischer Prägung, bei der Definition neuer Untersuchungsgegenstände, bei der Gestaltung seines Stoffes und bei der theoretischen Reflexion über spezifisch juristisches Tun verarbeitet? Und wenn ja, welche Rückschlüsse ergeben sich hieraus für sein Wissenschaftsverständnis? Herangezogen werden für diese Untersuchung Texte, an denen Bartolus in seinen letzten Lebensjahren arbeitete, wobei der sog. *Tractatus testimoniorum* im Mittelpunkt stehen soll.[6] Ausblicksartig sollen auch seine politischen Traktate behandelt werden, die er gleichfalls in den Jahren 1355–1357 fertig stellte, nämlich die *tractatus de Guelfis et Gebellinis, tractatus de regimine civitatis* sowie der *tractatus de tyranno*.[7] Die Abhandlung zu den Zeugenaussagen verdient jedoch besondere Aufmerksamkeit, weil es bei der Beweiserhebung im Prozeß um die Ermittlung eines abgeschlossenen Lebenssachverhaltes geht, also um eine spezifisch juristische, prozessual gefilterte Art der Weltwahrnehmung.

1. *Scholastische Kategorien zur Gliederung des Textes*

Im Unterschied zu früheren Juristen sind von Bartolus zahlreiche Texte überliefert, die man als Traktate im Sinne selbständiger monographischer Abhandlungen bezeichnen kann.[8] Bereits die Literaturgattung bot hier die Möglichkeit, anders als die Kommentare, die der Gliederung der Rechtscorpora folgen mußten, losgelöst von der Legalordnung des *Corpus Iuris Civilis* juristische Problemstellungen abzuhandeln. Die neu gewonnene Gliederungsfreiheit warf jedoch die Frage auf, welches Gliederungskriterium an Stelle der Abfolge von Titeln und leges im *Corpus Iuris* zugrunde zu legen war. Die Besonderheit des Zeugenbuches besteht darin, daß Bartolus hier alle überhaupt denkbaren in einem Prozeß beweisfällig werdenden Tatsachen mit Hilfe der zehn aristotelischen Kategorien erfassen zu können meinte. Zwar gelang es ihm nicht, auch alle von ihm vorgestellten zehn Hauptarten von beweisbedürftigen Tatsachen zu behandeln,

---

[6] Zur Bedeutung des Textes allg.: Susanne Lepsius, *Der Richter und die Zeugen. Eine Untersuchung anhand des Tractatus testimoniorum des Bartolus von Sassoferrato* (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte Bd. 158), Frankfurt a.M. 2003, 47–54; 233–328: Edition des Textes, die im folgenden zugrundegelegt wird.

[7] Ediert wurden diese Texte von Diego Quaglioni, *Politica e diritto nel trecento italiano* (Il pensiero politico Bd. 11), Florenz 1983, wonach im folgenden zitiert wird.

[8] Lepsius, *Der Richter und die Zeugen*, 107–111.

weil der Text mitten in der Behandlung der Qualität, genauer des Nachweises der verschiedenen Arten von *culpa* abbricht. Von seiner Konzeption her ist der Text jedoch auf eine erschöpfende Behandlung aller Wirklichkeitsphänomene, wie sie im Prozeß relevant werden können, angelegt.

Die politischen Traktate hingegen weisen keine entsprechend stringente Gliederung auf. Sie sind eher durch einen rhetorisch-diskursiven Aufbau gekennzeichnet, was auf die Umstände ihrer Genese zurückzuführen sein dürfte. Denn sie entstanden auf einer Wanderung von Perugia nach Rom entlang des Tiber, während der Bartolus sich auch Gedanken über die Eigentumsverhältnisse an aufgeschwemmtem Flußland und oder von neu entstehenden Flußinseln machte. Der *Tractatus Tyberiadis* ist sozusagen die Rahmenhandlung für die drei genannten politischen Texte.[9] Zwar formulierte Bartolus auch in diesen Texten genaue Einzelfragen, die er abhandeln wollte. Jedoch legte er nicht explizit die zehn scholastischen Kategorien zugrunde, wie er es in seinem Zeugenbuch tat.

In der Zeugenuntersuchung beabsichtigte Bartolus, mit Hilfe der aristotelischen Kategorien die besonders schwierigen Einzelfallfragen bei den Zeugenaussagen zu behandeln, die in der juristischen Literatur vor ihm nicht behandelt worden waren.[10] Bemerkenswerterweise hatte er für den einleitenden Teil seiner Untersuchung, in der er die herrschende Lehre der Juristen zu den Zeugen und ihren Begründungspflichten zusammenfassend dargestellt hatte (cc. 1–20), diese Kategorien noch nicht benötigt. In diesen Eingangspassagen hatte er folgerichtig noch ausschließlich juristische Autoren als Gewährsleute heranziehen können. Anders ist seine Arbeitsweise in den späteren, wesentlich

---

[9] Zum engen Zusammenhang der drei politischen Abhandlungen mit dem sog. *tractatus Tyberiadis* vgl. Osvaldo Cavallar, River of Law. Bartolus's *Tiberiadis (De alluvione)*, in: *A Renaissance of Conflicts*, hg. v. John Marino/Thomas Kuehn, Toronto 2004, 31–73, 52–58.

[10] *Post tractatum uniuersalium pertinentium ad testium dicta est ad particularia descendendum. Omnis autem res super qua testis potest interrogari aut est res aliqua in actu aut in potentia ad esse. Item eorum, que sunt in actu, aut est res aliqua in intentione aut res aliqua extra intentionem. Item eorum, que extra sunt, aut est substantia aut quantitas aut qualitas aut relatio aut actio aut passio aut locus aut tempus aut situs aut habitus. Aut est aliquid compositum ex predictis uel aliquibus predictorum. Et predicta per suas rubricas infra singulariter prosequamur, quia tamen ea que sunt in potentia non intelligerentur, nisi per que sunt actu et illa que in intentione non intelligerentur, nisi per ea que sunt extra.* Bartolus, *Tractatus testimoniorum*, c. 20, in: Lepsius, *Der Richter und die Zeugen*, 244f.

umfangreicheren Kapiteln 21–125, in denen er die aristotelischen Kategorien als prozessuale Beweisthemen untersuchte. Dort treten neben die antiken Juristen der Digesten und neben die antiken und mittelalterlichen Kaiser als Normsetzer Thomas von Aquin mit seiner Summa theologie und Aristoteles mit der Nikomachischen Ethik als gleichwertige Autoritäten.[11]

Obwohl Bartolus offensichtlich von der grundsätzlichen Nützlichkeit der dort definierten außerjuristischen Begriffe auch für seine juristische Fragestellung ausging, zog er sie nur für sein spezifisches Untersuchungsinteresse heran. Schulenstreite in den Nachbardisziplinen, die für die ihn interessierenden Fragen irrelevant schienen, wollte er ausdrücklich außer Acht lassen.[12] Es kann daher von einer fallweisen Verwendung der aristotelischen Kategorien gesprochen werden. Während er Definitionen von Aristoteles oder Thomas von Aquin zu den Kategorien oder Tugenden als universale Allgemeinbegriffe zur Einleitung von Großabschnitten seiner Untersuchung einführte, brach er diese Definitionen anschließend stets auf juristische Einzelfallfragen, auf die *particularia*, hinunter. Eine aufschlußreiche Formulierung ist etwa:

> *Sed quia ex hac generali doctrina studiosus certus non redditur, ideo est ad particularia descendendum.*[13]

---

[11] Zum Verhältnis der Zitate aus juristischen und außerjuristischen Quellen im einleitenden und Hauptteil des Textes: Susanne Lepsius, *Von Zweifeln zur Überzeugung. Der Zeugenbeweis im gelehrten Recht ausgehend von der Abhandlung des Bartolus von Sassoferrato* (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte Bd. 160), Frankfurt a.M. 2003, 75, 204–206, 237f., 297. Den Akzent auf die „theologisierende Ausdrucksweise" in diesen Passagen legt hingegen: Diego Quaglioni, „Regnativa prudentia". Diritto e teologia nel „tractatus testimoniorum" Bartoliano, in: *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne* (Collection de l'École française de Rome Bd. 147), Rom 1991, 155–170, der dort die schon zahlenmäßig überwiegenden Zitate aus dem *Corpus Iuris Civilis* nicht nachweist.

[12] So zeigte er sich im Universalienstreit bewandert, erklärte aber, es könne für Juristen dahinstehen, ob die Gattungsbegriffe real oder nominal zu verstehen seien, weil Juristen im Prozeß ohnehin nur mit (realen) Individuen zu tun hätten: *Substantia si accipiatur pro genere generalissimo uel subalterno uel pro specie aliqua super indiuiduum, siue dicamus,quod sit intentio sola siue quod sit res extra animam, ut dialectici disputant, ad tractatum nostrum non pertinet [. . .] indiuidua que in nostro commercio sunt proprie inuestigationis nostre est.* Bartolus, Tractatus testimoniorum c. 20, in: Lepsius, *Der Richter und die Zeugen*, 245.

[13] *Tractatus testimoniorum*, c. 67 aE (279). Vgl. auch die Passagen mit dem Kontrast *universalia* vs. *particularia*: ebd. proömium (233); c. 20 (244); c. 73 (282).

Auf der Ebene dieser *particularia* zog er anschließend juristisches, vertrauteres Zitatenmaterial heran, um Einzelfragen zu lösen.[14] Charakteristisch ist insofern seine Definition der *virtus* als *habitus electivus immediate consistens quoad nos, determinata ratione et ut sapiens determinabit.* Den so eingeführten *sapiens* setzt er anschließend mit dem *bonus vir* des römischen Rechts, also mit dem Juristen, insbesondere mit dem Richter, gleich.

2. *Die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen*

Bei der Beweiserhebung im Prozeß geht es um die Ermittlung eines meist in der Vergangenheit abgeschlossenen Sachverhaltes, an dem der Richter nicht beteiligt war, auf den er aber das Recht anwenden muß. In seinem Zeugenbuch hatte Bartolus wohl den Zivilprozeß, also ein streitiges Verfahren, vor Augen. In ihm wurde der Prozeßstoff einschließlich der Beweismittel nach der Verhandlungsmaxime des römisch-kanonischen Rechts nur von den Parteien eingeführt. Dem Richter kam hier, anders als im strafrechtlichen Inquisitionsprozeß, keine aktive Rolle bei der Wahrheitsermittlung zu. Daher mißt Bartolus dem Begriff der Wahrheit eine untergeordnete Rolle zu.[15] Im Vordergrund stehen für ihn die Glaubwürdigkeit der Zeugenaussagen, die sich vor allem anhand ihrer Begründungen messen läßt, und die anschließende Würdigung der Aussagen durch den Richter. Gerade das Verhältnis von *causa scientie testis* und *fides iudicis* beschäftigt ihn und wird breit erörtert.

Obwohl Bartolus seine erkenntnistheoretischen Prämissen nicht im einzelnen ausführt, läß sich aus seinen Ausführungen schließen, daß er die Erkenntnismöglichkeiten von Zeugen und Richter genau unterscheidet. (1) Die Zeugen waren bei dem unter Beweis stehenden vergangenen Lebenssachverhalt anwesend und sagen im Prozeß aufgrund eigener Kenntnis, *scientia*, aus. Bereits in der juristischen Dogmatik vor Bartolus war von den Zeugen verlangt worden, daß diese Kenntnis auf eigener, sinnlicher Wahrnehmung beruhte, wobei dem Sehsinn

[14] So bei der Definition der Tugenden nach Aristoteles' Nikomachischer Ethik: Bartolus, *Tractatus testimoniorum*, c. 66f. (278f.), bei der Definition von *prudentia, sapientia, scientia* und *ars* in den cc. 69–73 (280–283).

[15] Lepsius, *Von Zweifeln zur Überzeugung*, 18–24 (Beweisanforderungen im römisch-kanonischen Zivilprozeß), 140–157 (Wahrheitsbegriff).

als zuverlässigstem Sinnesorgan die zentrale Bedeutung für die Begründung (*causa*) der Zeugenaussage zugemessen worden war.[16] Da bereits in der juristischen Dogmatik der Vorrang des Sehsinnes unumstritten war, griff Bartolus an dieser Stelle auch nicht auf die thomistischen Begründungen zurück, warum der Sehsinn als wichtigster Körpersinn galt.[17] Bartolus verfeinerte die juristische Dogmatik jedoch, indem er schwierige Zweifelsfragen erörterte, etwa wann eine Kombination verschiedener Sinneswahrnehmungen erforderlich sei, um eine Aussage des Zeugen als glaubwürdig einzuschätzen. Vor allem aber beschäftigte ihn, welchen unbewußten Sinnestäuschungen ein Zeuge unterliegen könne. Ob eine unbewußte Sinnestäuschung beim Zeugen vorliegen könne, sollten die Anwälte bei ihren Plädoyers erörtern und die Richter bei ihrem Urteil prüfen; dagegen war jedoch für Bartolus an dieser Stelle nicht die viel häufiger erörterte Frage zu reflektieren, ob eine bewußte Lüge vorliege.[18] Beispielsweise könne die Aussage eines Zeugen, jemanden genau erkannt zu haben, den Richter nicht zur vollen Überzeugung (*fides*) vom Sachverhalt bringen, wenn es Nacht war und keine Lichtquelle für eine ausreichende sinnliche Wahrnehmbarkeit sorgte.[19] Außerdem sollte der Zeuge aus dem Wahrgenommenen keine rein intellektuellen Schlußfolgerungen ziehen, weil diese Aufgabe grundsätzlich nur dem Richter und dem ihm insoweit gleichgestellten Sachverständigen zukomme. So könne ein Zeuge nur über den Besitz, nicht aber über das Eigentum eines Menschen aussagen (Bartolus c. 6f.), weil Eigentum ein Rechtsbegriff ist, dessen Vorliegen nur der Richter beurteilen kann. Ein gewisses Maß an geistigen Schlußfolgerungen (bei Bartolus: *ratio*) muß jedoch

---

[16] Zur Bevorzugung des Sehsinnes etwa: Guilelmus Durandus, *Speculum Iuris*, Basel (Froben) 1574 ND 1975, l. 1, p. 4 § 7 (*Nunc tractandum*), (326a–327a), no. 14–19.

[17] Denn der Sehsinn galt Thomas in seinem Metaphysikkommentar als der metaphysischste und immateriellste Sinn: *quia perfectius cognoscit. Quod quidem visui accidit, eo quod spiritualior est inter omnes sensus. Quanto enim aliqua vis cogniscitiva est immaterialior, tanto est perfectior in cognoscendo. Quod autem visus sit immaterialior.* Zitiert nach Notker Schneider, *Experientia – ars – scientia – sapientia.* Zu Weisen und Arten des Wissens im Anschluß an Aristoteles und Thomas von Aquin, in: *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, hg. v. Ingrid Craemer-Ruegenberg/Andreas Speer (Miscellanea Mediaevalia Bd. 22), Berlin, New York 1994, 171–188, 183 Fn. 40.

[18] Zu den Fragen sinnlicher Wahrnehmung des Zeugen: Lepsius, *Von Zweifeln zur Überzeugung*, 83–121.

[19] Beispielsweise: *Huic etiam derogatur ex tempore. Quid enim si de nocte dixerit se uidisse, cum enim illo tempore sensus decipiatur faciliter? Non putarem ei standum, nisi bene se recognovisse exprimeret uel ex adproximatione multa uel ex lumine alicuius materie ignee uel lunae.* Bartolus, *Tractatus testimoniorum* c. 43 (256).

auch schon der Zeuge aufbringen können. Um solcherart zulässige Schlußfolgerungen handelte es sich etwa, wenn von äußeren Anhaltspunkten auf die Substanz einer Sache geschlossen wurde, etwa daß es sich um Gold- und nicht um Silbermünzen handele.

Ähnliche Überlegungen, nämlich wie ein Zeuge die tatsächlichen Eigenschaften einer Sache anhand äußerer Merkmale zu bewerten vermöge, beschäftigten Bartolus auch in seinen anderen späten Traktaten. Beispielsweise erörtert er, wie man das von den Sinnen nicht wahrnehmbare, unmerkliche Ansteigen eines Flußpegels beweisen könne oder wie die Eigenschaft als „verschleierter Tyrann" anhand äußerer Merkmale, nämlich der politischen Zustände in einem Gemeinwesen, nachzuweisen sei.[20] Dabei wollte Bartolus regelmäßig eine allzu große Naivität der Zeugen (*simplicitas*), die sich rein formal auf eine Begründung der Aussage mit einer Sinneswahrnehmung beschränkten, nicht ausreichen lassen. Denn Zeugen, die zu einfachen, für einen Zeugen zulässigen, Interpretationen des Wahrgenommenen (im Gegensatz zu den unzulässigen echten Schlußfolgerungen) nicht in der Lage waren, galten als ungeeignet und gefährlich.[21] Sie sollten aufgrund dieser persönlichen Eigenschaft erst gar nicht als Zeugen im Prozeß zugelassen werden, so daß ihre Aussage nicht mehr gewürdigt werden konnte. Gleichermaßen hatte auch schon das kanonische Recht vor allzu großer *simplicitas* bei kirchlichen Amtsträgern gewarnt.[22]

(2) Der Richter hingegen war bei dem zu beweisenden Sachverhalt nicht anwesend. Er kann daher, anders als der Zeuge, nichts aufgrund eigener sinnlicher Wahrnehmung wissen. Folgerichtig überlegt Bartolus bei allen von ihm erörterten Beweisthemen, ob die Begrün-

---

[20] *Tractatus Tiberiadis*, De alluvione, „per alluvionem", in: *Bartolus de Sassoferrato, Consilia, Quaestiones et tractatus*. Basel (episcopiana) 1588, 367b no. 3 und dazu: Cavallar, River of Law, 56f.; Tractatus de tyranno: *Sciendum est enim, quod licet quidam actus per se directo probari non possint, probantur tamen ut dixi in libro De alluvione, que licet videri non possit cum crescit, tamen ex eo quod factum est sequitur de necessitate quod flumen attulit [. . .] Cum enim probatio sit facere fidem iudici, ista satis ad fidem iudicem adducunt. Ita in proposito, si quis probaverit civitatem esse in divisione (est enim forte una pars expulsa) et quod in ea fiunt maleficia et enormia nec puniuntur [. . .] satis puto probatam tyrannidem.* In: Quaglioni, *Politica e diritto nel trecento italiano*, 210f. Z. 711–714, 717–721, 724.

[21] Zur *simplicitas* etwa: Bartolus, *Tractatus testimoniorum*, c. 2 (235). Zu einfachen und anspruchsvollen Schlußfolgerungen und der damit einhergehenden Unterscheidung von Aufgaben des Zeugen einerseits, der Sachverständigen andererseits: Lepsius, *Von Zweifeln zur Überzeugung*, 122–140.

[22] Zu Amtsvoraussetzungen kirchlicher Würdenträger gehörte daneben auch, die Kirchengüter angemessen zu verwalten: C. 7 qu. 1 c. 14 (quamvis).

dung, die ein Zeuge lieferte, genügen kann, um die volle Überzeugung (*fides*) des Richters hervorzurufen[23] – von einem „Wissen" des Richters spricht Bartolus dabei jedoch nicht. In den meisten der von Bartolus behandelten Sonderfälle genügten die Begründungen der Zeugenaussagen jedoch nicht, um eine ausreichende innere Überzeugung des Richters hervorzurufen, wie der unter Beweis stehende Lebenssachverhalt abgelaufen sei.

Bartolus setzte ein Modell stufenweiser Überzeugungsbildung beim Richter voraus und bediente sich dabei einer Terminologie, die er bereits in einer Kommentarstelle zu den Digesten entworfen hatte. Danach war die Ausgangslage des Richters zunächst völlige Unkenntnis (*nescientia*) des in Rede stehenden vergangenen Sachverhaltes, die über die Zwischenstufen von *dubitatio*, *suspicio*, *opinio* schrittweise über die Einführung von Parteianträgen und Beweismitteln verbessert wurde. Als Maximum konnte der Richter nur eine *credulitas* oder *fides* vom Sachverhalt erreichen, während die echte *scientia* ihm prinzipiell verschlossen blieb.[24] Bei der Verwendung des Begriffs der *fides* für den maximal erreichbaren Zustand innerer Überzeugung des Richters dürfte eine Rolle gespielt haben, daß in der Theologie und Kanonistik die *fides* als Glaubenswissen über den Hörsinn vermittelt wurde[25] – nicht anders als der Richter über das Hören der Zeugenaussagen einen lediglich mittelbaren Eindruck vom Sachverhalt erhält. Eher beiläufig hatte Bartolus darüber hinaus drei Arten des Wissens formuliert, die man unterscheiden müsse, wenn landläufig von *scire* die Rede sei: das wissenschaftliche Wissen anhand von Prinzipien, das Wissen aufgrund sinnlicher Wahrnehmung und das Meinungswissen.[26]

---

[23] Zur Dominanz des Begriffs der *fides*, gerade auch im Kontrast zur *veritas*, vgl. Lepsius, *Der Richter und die Zeugen*, 136f., 187, 191.

[24] Bartolus ad Dig. 12.2.31, l. Admonendi, *Commentaria ad Digestum Vetus*, Basel (Froben) 1562 (563b–564a) no. 14–23. Zu dieser Stelle und der von der herkömmlichen Historiographie zum gelehrten Prozessrecht abweichenden Interpretation: Lepsius, *Von Zweifeln zur Überzeugung*, 183–197.

[25] *Fides est voluntaria certitudo absentium infra scientiam et supra opinionem constituta. Scientia enim habet cognitionem, unde Augustinus 'fides est credere quod non vides' sed nec dubitationem, quia dubius in fide infidelis est.* Hostiensis, *Summa decretalium*, Lyon (Johannes de Cambrai) 1537 ND Aalen 1975, t. *De fide catholica*, p. 2 § *Quid est fides*, f. 4rb no. 2.

[26] *Hoc loco subiugendum est, quod scientia alicuius rei tripliciter sumus: scire enim dicimus rem per causas conoscere, ut in scientiis contingit, dicimus enim quod aliquid esse, quia secundum rationes illius scientie sic demonstratur. [. . .] Secundo modo scire ea, quorum rite notitiam habemus ex sensibus nostris, uisu, auditu et aliis. [. . .] Tertio modo scire dicimus id, quod vehementer oppinamur, ut quod nobis est ab alio nuntiatum* [. . .] Bartolus, *Tractatus testimoniorum*, c. 104 (312).

Unter die beiden letztgenannten Arten des Wissens kann man unschwer den Zeugen, beziehungsweise den Richter fassen.

Mit seiner sich durch die gesamte Zeugenabhandlung durchziehenden Skepsis im Hinblick auf die beschränkten Erkenntnismöglichkeiten des Richters einerseits und auf die Täuschungsmöglichkeiten der Zeugen andererseits befindet sich Bartolus in der Gesellschaft von philosophisch arbeitenden Autoren des 14. Jahrhunderts, die gleichfalls selbständige Erkenntnismöglichkeiten des Menschen skeptisch hinterfragt hatten.[27] Juristische Autoren vor Bartolus hatten die Fragen von Sinneswahrnehmungen einschließlich deren Täuschungen entweder gar nicht oder, wie Durantis,[28] nur am Rande behandelt.

3. *Philosophische und politische Sachverhalte als Beweisthemen für Juristen*

Im Zusammenhang mit den Beweismöglichkeiten von Qualitäten als der dritten aristotelischen Kategorie geht Bartolus auch auf die Frage ein (cc. 66–98), wie man *prudentia*, also Vorsicht oder Klugheit, beweisen könne. Für die Definition der Tugenden im allgemeinen wie bei seinen Ausführungen zur *prudentia* im besonderen legt er die Begriffe des lateinischen Aristoteles zugrunde, den er teilweise direkt, teilweise auch vermittelt über Thomas von Aquin zitiert. So betonte er etwa den Charakter der Tugenden als habituell eingeübt. Dabei beschäftigt ihn unter beweisrechtlichen Gesichtspunkten vor allem die Frage, ob ein *habitus* durch einmaliges oder häufigeres Abweichen von der positiven Eigenschaft verloren gehen oder prozessual widerlegt werden könne. Denn ein Zeuge vermag nicht aufgrund eigener Wahrnehmung über einen unbegrenzt langen Zeitraum hindurch das

---

[27] Konstanty Michalski, Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV[e] siècle, in: *La philosophie au 14[e] siècle. Six études*. (Opuscula philosophica. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte I.), hg. v. Konstanty Michalski/Kurt Flasch, Frankfurt a.M. 1969, 37–64. 38f.; ders., Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV[e] siècle, ebd., 153–203, 171–173, wo er die Unterscheidung Heinrichs von Ghent einführt: *triplex est cognitio, scilicet fide, visu et intellectu seu ab aliis terminis est fidei adhesio, evidenta intrinseca seu intuitiva, perfecta visio ac intuitio et media intelligentia, quae est abstractiva cognitio melior fide, sed tamen infra intuitivam evidentiam*. Auf die mittelalterliche Debatte, inwieweit die Theologie eine Wissenschaft im Sinne des harten Prinzipienwissens – also der ersten Art des Wissens bei Bartolus – ist, kann hier nicht eingegangen werden.

[28] So erörterte Guilelmus Durantis, *Speculum Iuris*, l. 1 p. 4 § 7 (328), no. 27f. das Problem eines kurzsichtigen Zeugen, der über entfernte Dinge nicht zuverlässig aussagen kann.

Vorhandensein positiver Eigenschaften zu beobachten. Soweit es an überzeugenden Gegenbeispielen fehle, wird das andauernde Vorhandensein der betreffenden Eigenschaft vermutet.[29] Sobald sie aber genauer zu beweisen ist, kann sie nur punktuell nachgewiesen werden, beispielsweise die Rechtskenntnis eines juristischen Doktoren in einer Prüfung.

Seinen philosophischen und theologischen Gewährsleuten folgt Bartolus erneut bei der Strukturierung des Gedankengangs. Je abstrakter der Gedankengang ist, desto umfangreicher legt er zunächst die reinen, philosophischen Definitionen zugrunde. Doch schon innerhalb der als Untersuchungsgegenstand thomistisch geprägten *prudentia* erörtert er – in abweichender Reihenfolge zu Thomas von Aquin – zunächst die häusliche, dann die herrscherliche und schließlich politische und militärische Klugheit.[30] Dabei behandelte Bartolus diejenigen Passagen ausführlicher, die unter beweisrechtlichen Gesichtspunkten auch einmal in einem Prozeß relevant werden konnten, so die herrscherliche und vor allem die häusliche Klugheit samt ihren Gegenstücken, also juristisch ausgedrückt die Eigenschaften der *diligentia*, sowie die ihr entgegengesetzten *dolus* und *culpa*. Je stärker er dabei auf Einzelbeispiele zu sprechen kam, desto eher entstammten seine Belegstellen aus den Rechtsquellen.

Exemplarisch soll hier seine Behandlung der *regnativa prudentia* herausgegriffen werden. Zunächst wird eine aristotelisch-thomistisch geprägte Definition des guten Herrschers zugrundegelegt:

> *regnativa prudentia consistit in bene operando in bonum finem,*

die Bartolus dann aber eigenständig definiert als:

> *idest in quietem et commodum subditorum, non in finem sui lucri uel glorie.*[31]

Die Gewährleistung von *pax* und *securitas/quies* entsprach dabei einem in den italienischen Städten weitverbreiteten Ideal guter Herrschaft,[32]

---

[29] Lepsius, *Von Zweifeln zur Überzeugung*, 251–255.

[30] Bartolus, *Tractatus testimoniorum*, c. 79–92 (286–299). Thomas von Aquin hingegen hatte die Reihenfolge *prudentia regnativa*, *politica*, *economica* und *militaris* in seiner *Summa Theologie* IIa IIe. qu. 50 a. 1–4, hg. v. Pietro Caramello, Turin 1962 (1308–1310), gewählt. Zu diesen Passagen mit starker Akzentuierung des theologischen Gehalts: Quaglioni, „Regnativa prudentia". Daneben auch: Lepsius, *Von Zweifeln zur Überzeugung*, 244–269.

[31] Bartolus, *Tractatus testimoniorum*, c. 86 (294).

[32] Ulrich Meier, Der falsche und der richtige Name der Freiheit. Zur Neuinterpretation eines Grundwertes der Florentiner Stadtgesellschaft (13.–16. Jahrhundert),

dagegen war die Betonung des *commodum* eher selten. Für den Nachweis der Amtsfähigkeit eines Einzelnen verwendet Bartolus anschließend jedoch die römisch-rechtliche Vorstellung des *cursus honorum* (Dig. 1.9.4) und der kanonistischen Anforderungen im Hinblick auf die *mores* eines Kandidaten (X 1.6.23 & 36f.; X 2.1.16). Auch für das Gegenbeispiel fehlender herrscherlicher Klugheit verweist Bartolus auf ausschließlich römisch-rechtliche Kategorien, so die Infamie, das Ausüben verachteter Berufe und Tätigkeiten sowie unrechtmäßige Gewinne und mangelnde Freigebigkeit.[33] Fragt man, wann ein derartiger Beweis herrscherlicher Klugheit prozeßrelevant werden konnte, so ist vor allem an die nachträgliche Kontrolle der Amtsführung städtischer Beamter im Syndikatsprozeß zu denken.[34] Politisch relevant konnten diese Gesichtspunkte auch bei den Wahlen in den oberitalienischen Städten werden, nämlich wenn ein bereits aus den Wahlbeuteln gezogener Wahlvorschlag eines Kandidaten wegen dessen dauernder oder vorübergehender Amtsunfähigkeit entsprechend aussortiert wurde.[35]

Genauso war Bartolus in seinen politischen Traktaten vorgegangen, wenn er etwa für die einzelnen Verfassungstypen die Politik des Aristoteles zitierte, unter die er dann die konkreten Verfassungsverhältnisse in einzelnen italienischen Städten subsumierte.[36] Regelmäßig beschäftigten ihn auch in den sogenannten politischen Traktaten

---

in: *Stadtregiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Bürgertum – Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte Bd. 17), hg. v. Klaus Schreiner/Ulrich Meier, Göttingen 1994, 37–83.

[33] Bartolus, *Tractatus testimoniorum*, c. 88f. (296). Aufgrund seiner andersgearteten lebensweltlichen wie professionellen Erfahrung verweist Bartolus damit nicht auf die Kennzeichen, die die Unfähigkeit von Königen belegten, nämlich Verlust von Territorien, mangelhafte Sorge für einen geeigneten Nachfolger, Luxus und Müßiggang sowie militärische Unfähigkeit und Feigheit, vgl. hierzu: Edward Peters, I Principi negligenti di Dante e le concezioni medioevali del *rex inutilis*, in: *Limits of Thought and Power in Medieval Europe*, hg. v. Edward Peters, Burlington 2001, [741]–[758].

[34] Hierzu ausführlicher: Lepsius, *Von Zweifeln zur Überzeugung*, 255–266.

[35] Zum Ablauf der komplizierten Wahlverfahren am Beispiel von Florenz: Ulrich Meier, Konsens und Kontrolle. Der Zusammenhang von Bürgerrecht und politischer Partizipation im spätmittelalterlichen Florenz, in: *Stadtregiment und Bürgerfreihei,* hg. v. Klaus Schreiner/Ulrich Meier, 147–187, 166–171; Wilfried Hartmann, *Ubi multa consilia, ibi salus*: Ausgleich von Gruppenkämpfen und Regeln gegen den Machtmißbrauch in den italienischen Kommunen des 12. und 14. Jahrhunderts, in: *Einwohner und Bürger auf dem Weg zur Demokratie* (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm Bd. 28), hg. v. Hans Eugen Specker, Ulm 1997, 27–44, 36f.

[36] Bartolus, *Tractatus de regimine civitatis*, in: Quaglioni, *Politica e diritto nel trecento italiano*, 162–166.

Beweisfragen, was in der Forschungsliteratur bislang nicht hinreichend beachtet wurde. Denn auch in seinen politischen Traktaten beschäftigte Bartolus charakteristischerweise, wie man beweisen könne, daß ein Mensch seine politische Affiliation zu Guelfen oder Ghibellinen geändert habe, oder ob es sich bei einem Herrscher um einen verkappten Tyrannen handele.[37]

Versteht man unter Subsumieren im heutigen juristischen Sinn das „stete Wandern des Blicks zwischen Lebenssachverhalt und Gesetz",[38] so tat auch der Jurist Bartolus in seinen späten Traktaten nichts anderes, als Rechtsbeispiele und Alltagserfahrungen unter die aristotelisch-thomistischen Oberbegriffe zu subsumieren. Seine juristische Absicht war hierbei prozessual, auf den Beweis hin, ausgerichtet. Die philosophischen Kategorien halfen ihm dabei, einerseits den Gedankengang zu strukturieren, und andererseits Themenfelder zu behandeln, die das rein juristische Material in dieser Prägnanz nicht bereit hielt. Sein theoretisch reflektiertes Subsumieren entsprach dem Vorgehen des praktischen Intellekts. Für den Juristen war der praktische Intellekt handlungsleitend. Praktischer Intellekt war aber zugleich auch wesentliches Kennzeichen der Ethik als Handlungswissenschaft und Universitätsfach.[39] So wie schon der praktische

---

[37] Bartolus, *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, in: Quaglioni, *Politica e diritto nel trecento italiano*, 140–146; Bartolus, *Tractatus de Tiranno*, ebd., 196f. Z. 449–454: *Sed ut modus probandi facilius habeatur ad actus magis particulares descendamus, qui actus ponuntur in magna parte supra in primo libro huius tractatus: qui actus consistunt in hoc, quod subditos affligat. Quos actus clarius enumerat Aristoteles v. Politicorum et Egidius in libro De regimine prinicipum*. Die dort weiter erörterten Einzelfälle stammen aus der konkreten Lebenserfahrung des spätmittelalterlichen Italiens und werden (199–202) um ausschließlich juristische Quellen ergänzt. Zur Stellung des Bartolus in der spätmittelalterlichen Debatte um Freiheit und Tyrannenmord: Jürgen Miethke, Bildungsstand und Freiheitsforderung (12. bis 14. Jahrhundert), in: *Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich* (Vorträge und Forschungen Bd. 39), hg. v. Johannes Fried, Sigmaringen 1991, 221–247, 241–243.

[38] Zur juristischen Subsumtion: Karl Engisch, *Einführung in das juristische Denken*, Stuttgart u.a.[8] 1983, 43–62.

[39] Georg Wieland, *Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. 21), Münster 1981, 105–118 zur vorthomistischen Auseinandersetzung um die praktische Dimension der Ethik und deren Abgrenzung von der einzelfallbezogenen und damit auf jeden Fall unwissenschaftlichen *prudentia*. Ein frappierendes Beispiel neothomistischen Denkens bietet ein zeitgenössischer Jurist, der das US-amerikanische Rechtssystem durch eine konsequente Werteausrichtung an Thomas von Aquin „retten" will und dabei dem praktischen Intellekt der Juristen das Stufenmodell thomistischer *prudentia* an die Hand geben möchte. Vgl. Charles Nemeth, *Aquinas in*

Intellekt als Merkmal der Ethik deren Stellung im mittelalterlichen Wissenschaftsgefüge, vor allem ihren Charakter als echte Wissenschaft bei ihren Kritikern bedrohte, stellte sich damit auch für Bartolus das Problem der Wissenschaftlichkeit der Jurisprudenz.

4. *Die Wissenschaftlichkeit der Jurisprudenz*

Im mittelalterlichen Universitätsleben beanspruchten Juristen gegenüber den anderen Fakultäten häufig einen Vorrang, den sie auf den Fürstendienst als praktisches Ziel ihrer wissenschaftlichen Ausbildung stützten.[40] Daß dieses praktische Ziel den wissenschaftlichen Charakter ihres Faches möglicherweise untergrub, wurde den Juristen, soweit ersichtlich, in den mittelalterlichen Debatten nicht entgegengehalten. Sehr wohl hingegen sahen die Theologen auf die Kanonisten herab, weil sie lediglich eine *scientia*, jedoch keine *sapientia* betrieben.[41] Die Kanonisten ihrerseits betrachteten die römischrechtlich arbeitenden Legisten als Hilfswissenschaftler mit einem untergeordneten Erkenntnisgegenstand. Alle jedoch sahen auf das Lehrprogramm der Artistenfakultät als bloß propädeutisch herab, zumal deren Vernunft ohne wahre Glaubensoffenbarung leicht durch Sinneseindrücke verfälscht werden könne.[42] Auch innerhalb der Artistenfakultät schwankten bis ins 13. Jahrhundert hinein die Bezeichnungen für die Philosophie zwischen *scientia, doctrina, disciplina, ars, facultas*; innerhalb des artisti-

---

the Courtroom – Lawyers, Judges and Judicial conduct, Westport 2001, 93–96 (unter Verweis vor allem auf Thomas von Aquin, *Summa Theologie* Ia IIe. qu. 61 a. 3). Die erkenntnistheoretischen Probleme läßt Nemeth dabei jedoch ebenso außer Acht wie die Ausführungen sämtlicher mittelalterlicher Juristen, einschließlich deren Verhältnis zu Ethik und Theologie.

[40] Rexroth, *Finis scientie nostre est regere*, 322–327 mit dem Beispiel Kölner Juristen, die sich unter Berufung möglichen späteren Fürstendienstes weigerten, einen Eid auf das Wohl der Gesamtuniversität zu schwören, *ad quemcumque gradum pervenerit.*

[41] Zur Stellung der Theologie: Wolfgang Kluxen, Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hg. v. Josef Speck, Göttingen 1972, 177–220, 185–189; Herbert Kalb, Bemerkungen zum Verhältnis von Theologie und Kanonistik am Beispiel Rufins und Stephans von Tournai, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung 72 (1986), 338–348, 339.

[42] „reason that is not illuminated by faith will be overshadowed by the senses, become darkened, be deceived by illusions and fall into error." So in einer an Bonaventura anlehnenden Übersetzung: Edward Peters, *Libertas inquirendi* and the *vitium curiositatis* in medieval thought, in: *Limits of Thought and Power in Medieval Europe*, hg. v. Edward Peters, Burlington 2001, [89]–[98], [94].

schen Lehrprogramms war die Stellung der Ethik zwischen *ars* und unwissenschaftlicher Einzelfallklugheit (*prudentia*) zweifelhaft.[43]

Wie versuchte nun Bartolus sein Fach im Streit der Fakultäten zu positionieren? Wie gewöhnlich gab er keine einheitliche Antwort, sondern differenzierte nach Fallgestaltungen. Es beschäftigt ihn auf der einen Seite, inwieweit die Tätigkeit eines Juristen als Ausdruck von Weisheit, Wissenschaft oder Kunst anzusehen ist, andererseits die allgemeinere Frage, wie die Jurisprudenz als Disziplin überhaupt einzuordnen ist. (1) Bei der konkreten Tätigkeit eines bestimmten Juristen untersucht er nur, ob sich diese unter Weisheit oder Wissenschaft fassen läßt. Einerseits hatte er in seinem Zeugenbuch den aristotelischen *sapiens* mit jener den Juristen wohlvertrauten Leitfigur des *bonus vir* im römischen Recht an drei Stellen gleichgesetzt.[44] Bartolus zufolge ist vor allem der Richter ein Weiser im aristotelischen Sinn, weil er innere Eigenschaften und Qualitäten als Beweisthemen richtig zu würdigen versteht. Wissen (*scientia*) von dem zu ermittelnden Sachverhalt besitzt er jedoch nicht und kann es aus erkenntistheoretischen Gründen auch nicht erlangen, wie oben ausgeführt. Jedoch seien Juristen in jeglichem Betätigungsgebiet deshalb als weise zu bezeichnen, weil sie in ihren Gutachten alles zurückweisen müssen, was dem katholischen Glauben widerspricht.

Ob jemand ein Jurist ist, betrachtet er an anderer Stelle seiner Abhandlung als Qualität, die habituell eingeübt wird, und ebenfalls dem Beweis zugänglich ist. Je nach der Bedeutung des prozessual umstrittenen Sachverhalts waren hierfür unterschiedlich genaue Beweisanforderungen zu stellen. Wenn die Zeugen nicht selbst Juristen waren, genügte zum Beweis daß jemand ein Jurist sei, sein Auftreten in der Anwaltsrobe. In anderen Fällen setzte der Beweis ein genaues Examen durch Doktoren des Rechts voraus.[45] Auch das Erlöschen der Juristeneigenschaft als negative Tatsache kann nach Bartolus einmal Beweisthema werden. In diesem Fall sei, wie bei allen anderen spekulativen Wissenschaften, der wissenschaftliche *habitus* nach einem bestimmten Zeitraum als erloschen zu betrachten. Wie lang dieser Zeitraum anzusetzen war, sollte sich danach richten, wie fest der *habitus* zuvor eingeübt war:

---

[43] Wieland, *Ethica-Scientia practica*, 66 (Bezeichnungen für die Philosophie bei den Pariser Artisten), 105–118 (Stellung der Ethik als Handlungswissenschaft).

[44] Bartolus, *Tractatus testimoniorum*, cc. 67, (279), 70 aE (280f.) und 82 (289).

[45] Bartolus, ebda, c. 60 (275).

> *De scientiis uero speculatiuis, cum multas uarias et implicitas habeant conclusiones, alia inspectio est. Quid enim, si scolaris, in quo nondum habitus scientificus firmus erat uel habituatus erat, habitu multum leui ad exercitium armorum se transtulit et a studio ex toto cessauit? Proculdubio per actus tales habitus ille dicetur extinctus modico tempore, quod tempus est iudicis arbitrio relinquendum. Cuiuscunque tamen firmissimi habitus per decennii cessationem ab actu extincto presumetur, ut dictum est. Ex predictis igitur liquet, qualiter probetur quod talis esse desierit: potest enim per peritorum examinationem probari.*[46]

Damit definierte bereits Bartolus einen spezifisch juristischen *habitus scientificus*, obwohl dies angeblich erst ein Anliegen der humanistischen Jurisprudenz war.[47] Im Hinblick auf die zitierten Autoritäten läßt Bartolus keine Prioritäten erkennen. Neben den für einen Juristen zu erwartenden Belegen aus dem *Corpus Iuris Civilis* verwendet Bartolus je nach Zusammenhang auch Texte von Aristoteles, Thomas von Aquin und Ägidius Romanus. Allerdings führte er im Zeugenbuch so gut wie keine Bibelstellen an, die er in seinen politischen Traktaten durchgängig herangezogen hatte. Selbst auf die in der juristischen Dogmatik üblichen biblischen Belege im Zusammenhang mit dem Zeugenbeweis, wie sie etwa in der *Glossa ordinaria* zu finden waren, verzichtet er.[48]

(2) Soweit es um die Positionierung der Jurisprudenz als Disziplin und Universitätsfach ging, kam Bartolus zu dem Schluß, daß sie je nach Betrachtungsweise sowohl *sapientia*, wie auch *scientia* und *ars* ist. Die Definitionen für diese drei Begriffe entnahm er zunächst der

---

[46] Bartolus ebda, c. 65 aE (277f.).

[47] Im Zeitalter des sogenannten juristischen Humanismus entstanden zahlreiche Kommentare zu den *Regulis iuris*, also Dig. 50.17 und dem Digestentitel *De verborum significatione*, Dig. 50.16, in denen die obersten Prinzipien der Rechtswissenschaft formuliert waren. Sie sollen dem neuartigen Interesse am *habitus scientificus* der Jurisprudenz zu verdanken sein. Vgl. Derek van der Merwe, Making light of heavy weather: François Rabelais's „deconstruction" of scholastic legal science, in: *Miscellanea Domenica Maffei dicata. Historia-Ius-Studium*, hg. v. Antonio García y García/Peter Weimar, Goldbach 1995, 541–556, 552. Zum vergleichbaren Streit zwischen Juristen und Medizinern, welches das wissenschaftlichere, weil eher aus theoretischen Prämissen abgeleitete, Fach sei: Maximilian Herberger, *Dogmatik – Zur Geschichte von Begriff und Methode in Medizin und Jurisprudenz* (Ius Commune Sonderheft 12), Frankfurt a.M. 1981.

[48] Eine Ausnahme ist der Verweis auf Salomons Urteil zwischen den beiden Müttern, die sich um ein Kind stritten, das Bartolus Richtern als Vorbild darstellte. Bartolus, *Tractatus testimoniorum*, c. 87 (295). In der Prozeßrechtsdogmatik übliche biblische Beispiele sind etwa das Erfordernis von zwei oder drei Zeugen, oder Daniels Kreuzverhör der beiden verleumderischen Alten. Dazu Lepsius, *Von Zweifeln zur Überzeugung*, 8 Fn. 19, 34.

aristotelisch-thomistischen Lehre,[49] um dann anhand ausschließlich römischrechtlicher Belegstellen zu folgern, daß ein Jurist alle drei Kategorien erfüllt. Die Juristerei sei *sapientia*, weil sie die höchsten Gründe bedenkt, gegebenenfalls alles zurückweist, was gegen den katholischen Glauben verstößt und über die Prinzipien aller anderen Wissenschaften urteilt.[50] *Scientia* sei die Rechtswissenschaft, weil sie mit allgemeinen Gesetzen die darunter stehenden Gründe berücksichtigt und die menschlichen Angelegenheiten verbindlich regelt. Schließlich sei sie auch Kunst, weil sie gerechte Einzelfallentscheidungen im Sinne der *ars boni et aequi* trifft. Die Überlegungen des Bartolus gipfeln in der Feststellung:

> *Apparet ergo, quod secundum diuersas considerationes potest ius nostrum appellari sapientia, scientia et ars, cum sit recta ratio scibilium et etiam recta ratio factibilium.*[51]

5. *Fazit*

Für Bartolus kennzeichnete es den speziellen, wissenschaftlichen *habitus* eines Einzelnen, den die Jurisprudenz ihm vermittelte, „Sprachangebote" der antiken Philosophie,[52] wie sie in den Nachbarfakultäten der Artisten und der Theologen eingeübt und verarbeitet worden waren, auch in die Rechtswissenschaft zu integrieren und mit ihrer Hilfe theoretisch über die Grundlagen spezifisch juristischen Tuns zu reflektieren. Für sein Zeugenbuch erschienen ihm diese Sprachangebote einerseits verwendbar, um den gewaltigen von ihm anvisierten Stoff – nämlich alle im Prozeß denkbaren Beweisthemen über alle Arten von Lebenssachverhalten zu erfassen – mit Hilfe der scholastischen

---

[49] *Est enim sapientia habitus speculativus considerans causas altissimas [. . .] Scientia vero est habitus speculativus demonstrativus ratione uera considerans causas inferiores [. . .] Ars uero est habitus ratione uera natura factiuus, unde per talem habitum inspicitur opus faciendum, quod transit in materiam exteriorem.* Bartolus, *Tractatus testimoniorum*, cc. 70–72 (280–282). In der Edition auch die Nachweise für die im Hintergrund stehenden aristotelischen und thomistischen Belegstellen. Zur Abgrenzung von sapientia und scientia bei Thomas von Aquin: Schneider, *Experientia – ars – scientia – sapientia*, 186–188.

[50] Auch in zwei Doktoratsreden hatte Bartolus insbesondere den Charakter der Juristerei als *sapientia* betont. Hierzu: Quaglioni, Autosuffizienza e primato del diritto, 129–133. Zu den Ausführungen des Bartolus über die Wissenschaftlichkeit der Jurisprudenz in seinem Zeugenbuch: Lepsius, *Von Zweifeln zur Überzeugung*, 219–244.

[51] Bartolus, *Tractatus testimoniorum*, c. 72 aE (282).

[52] Hierzu Lambertini, in diesem Band.

Kategorien zu bändigen. Erkenntnistheoretisch half ihm die derart angeleitete Reflexion außerdem, drei verschiedene Arten von Wissen zu unterscheiden und so die Funktionen von Zeugen, Sachverständigen und Richtern deutlicher als in der juristisch-dogmatischen Literatur zu unterscheiden. Die enge Anlehnung an thomistische Fragen schließlich legte es ihm nahe, beim Beweis innerer Eigenschaften, insbesondere der *prudentia*, auch über Aspekte des politischen Alltags in Italien juristisch zu reflektieren. Gerade in diesen Kapiteln seines Zeugenbuchs ging er Fragen nach, die Juristen sonst nicht erörtert hatten, die ihn aber auch in seinen sogenannten politischen Traktaten zur gleichen Zeit beschäftigten. Seine Auseinandersetzung mit Aristoteles, als Repräsentant der Artistenfakultät, einerseits und Thomas von Aquin, als Autorität der Theologen, andererseits dürften ihn dazu bewogen haben, die Jurisprudenz zwischen diesen Fakultäten und Wissenschaften zu verorten. Im Ergebnis schloß die Jurisprudenz seiner Meinung nach die charakteristischen Merkmale auch ihrer Nachbardisziplinen mit ein.

Bei alledem ging Bartolus nicht „interdisziplinär" im Sinne eines arbeitsteilig verstandenen Vorgehens gleichberechtigter Disziplinen oder von „Subsystemen" vor. Nicht jede in den Nachbardisziplinen erörterte Streitfrage betrachtete er auch für Juristen als relevant. Vielmehr griff er gezielt nur insoweit auf diese Theorien zurück, als sie ihm für sein spezifisch juristisches Anliegen brauchbar erschienen. Damit etablierte er die Rechtswissenschaft, gewiß auf einem anderen reflexiven Niveau als dies bei Accursius der Fall gewesen war, erneut als Metawissenschaft.

WAS BALDUS AN ABSOLUTIST? THE EVIDENCE OF HIS *CONSILIA*

Kenneth Pennington*

Perhaps the most exciting recent discoveries in the field of medieval legal history have been finding the working manuscripts of some late medieval jurists. Baldus de Ubaldis' *consilia* in the Barberini collection of the Vatican Library are a splendid example.

Baldus' *consilia* in the Vatican Library are from his personal library.[1] They will change forever the static view that we have had of his work. Up until now, when we have looked at his *consilia* we have seen the neat and finished product produced by editors and printers almost 100 years after his death. What the Barberini manuscripts reveal is a rich lode of evidence that offers glimpses of a working jurist and the evolution of his thought. In this essay I would like to demonstrate how these manuscripts can help us to understand Baldus' political theory and, in particular, his views on the authority of the secular prince.

Baldus did not write much about the power, jurisdiction, and authority of the *princeps* until he began teaching at Pavia in 1390. Giangaleazzo Visconti, duke of Milan, had summoned him to Pavia. Baldus remained there until his death in 1400. Earlier Baldus had taught at the law schools of Perugia, Florence, and Padua.[2]

On April 28, 1400 Baldus died in Pavia while writing a *consilium* that treated a problem of feudal law.[3] The case reflected Baldus' working life during his last ten years. After he moved to Pavia in

* Kelly-Quinn Professor of Ecclesiastical and Legal History, Columbus School of Law, School of Religious Studies, The Catholic University of America.

[1] The first to recognize the importance of these manuscripts seems to have been Andrea Padovani, Le Additiones et apostillae super prima parte Infortiati di Cino da Pistoia, in: *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 45 (1979), 178–244 at 235 n. 156.

[2] On Baldus see the brief biographical sketch in: Joseph Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th Series, 6), Cambridge 1987, 1–16 and Kenneth Pennington, Baldus de Ubaldis, in: *Rivista internazionale di diritto comune* 8 (1997), 35–61.

[3] The short *consilia* is printed on p. 35 n. 2 in Pennington, Baldus de Ubaldis.

1390 and became the 'court jurist' of Giangaleazzo, Baldus occupied himself with many questions of feudal law.[4] He wrote an extensive commentary on the *Liber feudorum*. Giangaleazzo needed a brilliant jurist to provide legal arguments for the constitutional structure of his new territorial state. Baldus defended his legal claims and pretensions in a number of *consilia*. Most of them deal with issues of feudal law that Baldus had probably not confronted during his years in Republican Perugia.

After Baldus arrived in Pavia, Giangaleazzo presented his loyal court jurist with a problem of feudal law that tired his aging soul. Some of Giangaleazzo's vassals had objected to their lord's interpretation of the privileges that the Holy Roman Emperor Wenceslaus had bestowed upon him. Giangaleazzo claimed far more jurisdiction over his feudal vassals than they thought was justified.

Giangaleazzo's question posed a difficult problem for Baldus. He was dependent upon his lord for his salary and his position at the university. There was also a personal relationship between the prince and the jurist. Giangaleazzo was the godfather of Baldus' children. Giangaleazzo wrote letters to Baldus that bestowed the rhetoric of admiration upon his distinguished jurist.[5] In the end, however, Baldus could not completely bend his principles and the principles of the *Ius commune* to his lord's will. His remarks in rubrics later deleted and missing from the printed editions reveal that he regretted that he could not support Visconti's case completely. They are an important part of the evidence for Baldus' state of mind and intentions when he wrote about the authority of the prince. They clearly indicate that Baldus had many *dubitationes* about his lord's claims.

---

[4] These *consilia* are discussed in Kenneth Pennington, The Authority of the Prince in a Consilium of Baldus de Ubaldis, in: *Studia in honorem Eminentissimi Cardinalis Alfonsi M. Stickler*, ed. Rosalio Iosepho Card. Castillo Lara (Studia et Textus Historiae Iuris Canonici 7), Rome 1992, 483–515 (reprinted with corrections in: *Popes, Canonists, and Texts 1150–1550* (Collected Studies Series 412), Aldershot, 1993 and Allegationes, Solutiones, and Dubitationes: Baldus de Ubaldis' Revisions of his Consilia, in: *Die Kunst der Disputation*: *Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert*, ed. Manlio Bellomo (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 38), München 1997, 29–72. These *consilia* can be also found at http://faculty.cua.edu/pennington.

[5] Daniel Meredith Bueno de Mesquita, *Giangaleazzo Visconti Duke of Milan (1351–1402): A Study in the Political Career of an Italian Despot*, Cambridge 1941, 183.

The order of the *consilia* in Barberini lat. 1408 is very good evidence that Baldus began his exploration of Giangaleazzo's prerogatives with a *consilium* that began with the words *Rex Romanorum*.[6] He answered objections of some Italians to the German Emperor Wenceslaus' bestowal of Lombardy on Giangaleazzo as general imperial vicar in 1395.[7] Giangaleazzo had claimed a ducal title for himself and argued that all cities and lordships formerly subject to the Visconti vicariate were now subject to him as their feudal lord.[8] Wenceslaus had granted Giangaleazzo all imperial rights and lordships in Lombardy. He declared that he made this grant with certain knowledge and from his fullness of power, notwithstanding any concessions, constitutions, immunities, liberties, and privileges that anyone might possess.[9]

Since it encroached upon the rights of imperial vassals in Lombardy and broke longstanding diplomatic ties between the emperor and local authorities, the privilege raised several legal problems for the practical feudal lawyer. Some German princes claimed that the emperor did not have the authority to grant such a privilege because it injured the imperial patrimony and alienated imperial rights. It had long been a norm of the *Ius commune* that the prince could not alienate the rights of the crown.

Baldus posed two questions in the beginning of the first version of *Rex Romanorum*. First, he asked whether a nobleman, who held a city not mentioned in the privilege, but whose city held a part of a

---

[6] I have printed this *consilium* in Authority of the Prince (cited henceforth as *Rex Romanorum*, ed. Pennington).

[7] For the background see, Bueno de Mesquito, *Giangaleazzo* and Jane W. Black, Natura feudi haec est: Lawyers and Feudatories in the Duchy of Milan, in: *English Historical Review* 109 (1994), 1150–1173 at 1155. Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton 1955. Also Paolo Morigia, *Historia dell'antichità di Milano* (Historiae urbium et regionum Italiae rariores 48), Venice 1592; repr. Bologna 1967, 134–42.

[8] On the Visconti's vicariate see Theodor von Sickel, *Vicariat der Visconti* (Sitzungsberichte der Phil.-Hist. Classe der K. Akademie der Wissenschaften Wien 30), Vienna 1895.

[9] The text is conveniently printed in Ludowico Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, Milan 1730, 788–94, as a part of the *Annales Mediolanenses*, Col. 790: *Et item de omnibus juribus, infeudationibus, et subjectionibus quibuscumque et qualitercumque et quocumque iure et quacumque causa uel occasione pertinentibus uel spectantibus praedictis civitatibus, castris, villis, terris et locis, et omnibus et singulis praedictis et cuilibet vel alicui ipsarum et ipsorum . . . ex de nostra regiae Romanae potestatis plenitudine omnimodo, quo melius et absolute possumus . . . non obstantibus aliquibus in contrarium, et maxime quid in ipsis concessionibus, constitutionibus, immunitatibus, libertatibus, infeudationibus, privilegiis, beneficiis et literis*.

diocesis that Wenceslaus had bestowed upon Giangaleazzo, must acknowledge Giangaleazzo's lordship.[10] The second question was simpler but went to the heart of the prince's authority: Whether Wenceslaus had granted all jurisdiction and power to Giangaleazzo and whether vassals must recognize or relinquish feudal rights depending upon the duke's wishes and pleasure.[11]

Since he devoted only a few lines in *Rex Romanorum* to the first question, the second was of far greater importance to Baldus and Giangaleazzo. It was also an important issue in the jurisprudence of the *Ius commune*. Feudal rights were equated with private property rights. Jurists had long asked the question whether the prince could take private rights away without any cause. Most (Petrus de Bellapertica, Cynus, and Bartolus) argued that the prince could not deprive his subjects of their property and rights unless he had a reason (*causa*) that was based on reason or necessity. A few (Jacobus Butrigarius and Albericus de Rosate) claimed that the prince could confiscate property without a reason.[12] Baldus had to reconcile these two traditions in the jurisprudence of the *Ius commune*. He also had to please his lord. In his commentaries on Justinian's Digest and Code that probably antedate his move to Pavia, Baldus put forward arguments for limited monarchical authority.[13]

When he was confronted with the same question by Giangaleazzo, the manuscripts reveal that Baldus struggled. If the duke had seen this early version of the *consilium*, he might not have been pleased. In the earliest drafts of his *consilia*, Baldus had restricted Wenceslaus' privilege considerably. Could the emperor order a vassal who holds him as his liege lord to swear allegiance to another lord?[14] Baldus concluded that it would be dangerous to believe the emperor had this

---

[10] *Rex Romanorum*, ed. Pennington, 493.

[11] Ibid.: *An uero translata sit in iurisdictionem et potestatem dicti principis gloriosi de nouo creati, ita quod tenentes debeant ab ipso recognoscere uel relapsare secundum suum beneplacitum.*

[12] Canning, *Baldus*, 80–82 and Kenneth Pennington, *The Prince and the Law, 1200–1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley – Los Angeles – London 1993, 20–24, 113–114, 203–204, 210–213, 218–219.

[13] Canning, *Baldus* 80–81 and Pennington, *Prince* 209–213. I interpreted Baldus' Commentary on Cod. 1.19 (22).7 differently from Canning. He has graciously replied to my arguments in Italian Juristic Thought and the Realities of Power in the Fourteenth Century in: *Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, edd. Joseph Canning and Otto Gerhard Oexle, Göttingen 1998, 229–239.

[14] *Rex Romanorum*, ed. Pennington, 496.

authority.[15] Further, if one thought that Wenceslaus could revoke previous privileges, then his imperial successors might do exactly the same thing. Giangaleazzo and his children might lose everything that Wenceslaus had granted them. Echoing the constitutional provisions of *Magna Carta*, he noted that if a feudal lord wronged his vassal, he should appeal to his peers at the lord's court. If this failed, he could wage war against his lord.[17] Baldus concluded his argument with a hope and a proverb. His hope was one that he would repeat several times later on in the *consilium*: that Giangaleazzo would listen to opinions that might not please him. In his proverb, Baldus quoted a King who wished that he would not bestow a larger but a more stable kingdom upon his son.[18] Baldus' message to Giangaleazzo at this point was clear: treat the rights of imperial vassals in Lombardy with respect. He ended this draft of his *consilium* with *Allegationes Baldi de Perusio*.[19]

Baldus wrote three *consilia* and a short essay after *Rex Romanorum* to support Giangaleazzo's claims of sovereignty. His second *consilium* was joined to *Rex Romanorum* in the earliest printed editions. It begins *Pridie enim consului*.[20] In *Rex Romanorum*, Baldus dealt with the emperor's authority to derogate or abrogate privileges: the heart of the matter revolved around the question whether the emperor could abrogate or derogate imperial privileges that his predecessors had bestowed upon the princes of Lombardy. Since then he read *consilia* of Christophorus and Paulus de Artionibus in which they argued that the pope could not revoke a fief nor change its terms to a vassal's detriment.[21] I have not located these *consilia* in any manuscript or printed sources. The issue was crucial. Baldus returned to this key problem in the

---

[15] Ibid.

[16] Ibid. 496. The medieval jurists developed a sophisticated doctrine about whether the prince could rescind a privilege that he had granted, see *Domenico Maffei, La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano 1969. He treats Baldus's thought on pages 193–208.

[17] *Rex Romanorum*, ed. Pennington, 496.

[18] Ibid. 496–497.

[19] Ibid. 501, lines 233–234.

[20] Ibid. 501.

[21] Ibid. 501–502, lines 253–257: *Pridie enim consului sub sigillo uisis consiliis domini Christofori, domini Pauli de Arcionibus et multorum aliorum sapientum quod dominus papa non poterat reuocare feudum concessum illi nobili de Lucino, et sicut non potest reuocare, ita non potest grauare, nec aliquod aduentitium onus apponere, quia perfecta donatio nec tolli neque mutillari potest, neque aliquid ei adici.*

third *consilium* that he wrote for Giangaleazzo, *Ad intelligentiam sequendorum premittendum quoddam indubitatum*.[22] Baldus wrote much to defend Giangaleazzo's feudal rights. The rubric that he added to *Pridie enim consului* and then later deleted—which does not appear in the printed editions—is a striking example of his doubts about Visconti's claims. His reluctance to concede that the prince could act without cause is palpable:

> *Inclite princeps, in istis multum dubito, et maxime quia super ista materia scripsi et consului ignorans hunc uenturum casum (O, illustrious Prince, in these matters I have many doubts, primarily because I wrote and consulted while not knowing this case).*

Baldus was pulled in two directions when he dealt with the issue of a feudal lord revoking fiefs and feudal rights without a hearing in court: His own experience and his obligations to Giangaleazzo. Baldus knew the pain of a wronged vassal. Paulus de Castro reported that Pope Urban VI had granted Baldus a castle near Gubbio that the pope later took away. Although he pursued his right to the fief in the courts, Baldus never recovered it.[23] He wrote about the issue in a short, incomplete *consilium* that he later crossed out in Barberini 1408 and that, consequently, was not included in the printed editions. Although he did not finish the text of the *consilium*, Baldus wrote enough to fashion an unambiguous defense of the rights of vassals. He concluded that the pope could not take a fief away without a hearing in court. *Even God*, Baldus proclaimed, *is bound by the law of a promise*.[24] He cited a text of the *Libri feudorum* (L.F. 1.7.1) that had become the standard place where the jurists discussed the rights of vassals.

In his penultimate *consilium* in which he dealt with Giangaleazzo's prerogatives, *Queritur si rex Romanorum*, Baldus repeated his *allegationes* from *Rex Romanorum* but concentrated on the issue of whether the emperor could delegate his jurisdiction and authority. He also argued

---

[22] Pennington, Allegationes, 54–65.

[23] Pennington, *The Prince and the Law*, 219–220.

[24] Vat. Barberini lat. 1408, fol. 164v: *De secundo dico quod feudum legiptime concessum per papam non potest aufferi sine cause cognitione, ut etiam capitulo primo de natura feudi [L.F. 1.7.1], et notatur per M. C. de legibus l. Digno (sic) uos (sic) [Cod. 1.14(17).4]. Nam ut dicit magister S'mard' [Smaragdus?], etiam deus obligatur ex lege promissionis.* This text is sandwiched between two halves of *consilium* 1.315 (Milan) that treats a completely different subject (Jews).

that a vicar was a revocable office. Baldus concluded the section of the *consilium* on the authority of a vicar with a striking passage that, on further thought, he decided to delete: The emperor should be consulted. He had doubts about the justice and morality of the question. Especially since, he lamented,

> *I have one foot in the grave and had never been the cause or the author of a war which I foresee if peace is not made.*[25]

These are not the words of a man who was convinced of the righteousness of his lord's claims.

In the last *consilium*, *Ad intelligentiam sequendorum premittendum quoddam*, Baldus posed the question whether the emperor can place the fiefs of his vassals under another lord, in this case under Giangaleazzo, and whether such a grant would injure the rights of imperial vassals. Baldus dealt with the prince's authority and power in the last part of the *consilium*. Here the printed edition is particularly misleading for understanding his thought. Baldus seems to conclude by stating that imperial vassals may swear allegiance to Giangaleazzo without derogating their dignity. The vassals should swear by incorporating the words of the privilege and excepting those rights that ought to be preserved.

In the original text, however, Baldus crossed out his first attempt at closure. In the deleted section Baldus asserted that Giangaleazzo should lose his privilege if he abused his authority. He cited the famous chapter that discussed the feudal oath in Gratian's *Decretum* and quoted the common juristic opinion: If a lord does not fulfill his obligations to his vassal, he can be judged faithless.[26]

> *Modern <lords> transgress the order of reason and keep <faith> poorly to the danger of their souls.*

Baldus deleted this last passage, to which Giangaleazzo might have taken umbrage, from his first draft.[27]

These *consilia* clarify Baldus' views on the authority of the prince to act arbitrarily in the last years of his life. Baldus pushed the limits that the norms of the *Ius commune* placed on the prince as far as he

---

[25] Pennington, Allegationes, 48: *dubito tam propter iustitiam tum propter conscientiam, et maxime quia alterum pedem teneo in seppulcro.*

[26] C. 22 q. 5 c. 18.

[27] Pennington, Allegationes, 64–65.

could. But he was capable of only bending, not breaking them. *Ad intelligentiam sequendorum premittendum quoddam indubitatum* was probably his last attempt to define the relationship between the authority of a feudal lord and the rights of his vassals. Here Baldus came closer to declaring that the prince could act arbitrarily and without cause than anywhere else in his writings:[28]

> *Although the Libri feudorum 1.7.1 states that the lord may not take a fief away without cause because fides [keeping promises and performing duties] is a part of natural law, nevertheless if aliquod motivum [any reason], even a minor one, informs the prince's action, he can do it from his fullness of power. As the ancient legal maxim states: If it pleases [the prince], it is licet.*

When he returned recently to the issue of whether Baldus was an absolutist or not, Joseph Canning cited this passage as further proof to justify the argument that he had made earlier in his fine book on Baldus.[29] He translates the passage differently and the differences reveal a very different interpretation:[30]

> *[Libri feud. 1.7.1] where it says that he [the emperor] cannot deprive without cause, because fealty is from natural law. If, however, some motive, even a slight one, moves the prince, he can do so by his plenitude of power, because it pleases him, according to the anicent saying, if he likes, he can.*

Canning concludes that "This shows that Baldus was willing to accept any motivation on the part of the emperor as sufficient cause for infringing a requirement of the natural law."[31]

I believe that the manuscript evidence of Baldus' *consilia* on feudal law and on the authority of the prince might give pause to anyone who would claim that Baldus was an absolutist. But even if we take Baldus' statement out of context, we cannot make him an absolutist.

---

[28] Pennington, Allegationes, 54: *in c.i. de natura feudi, ubi dicit quod non potest disuestire sine causa quia fides est de iure naturali; tamen si aliquod motiuum etiam leue mouet principem, de plenitudine potestatis facere potest, quod ei libet, iuxta illud antiquum uerbum, si libet, licet, ut dicta l. Princeps et C. eodem l. Digna uox, quia quandoque possunt aliqua occurrere que pro bono uel malo sunt extimanda, nullus est melior arbiter et declarator eo, ut ff. de annuis legatis l. Meuia § finali.* On the jurists' use of the term *ratio et causa motiva* see Kees Bezemer, French Customs in the Commentaries of Jacques de Revigny, in: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 62 (1994), 104 n. 100 and Pennington, *Prince and the Law*, 204–212.

[29] See note 13 above.

[30] Canning, Italian Juristic Thought, 236.

[31] Ibid.

The key phrase is *motivum leve*. From the thirteenth century on *motivum* in Latin could mean *reason*.[32] In modern and early Italian, *motivo* means *reason, cause, grounds*. *Levis* has a juridical pedigree. In Roman law its most famous use is with the word *culpa* in the *Lex Aquilia*. Every student of Roman law learns that *culpa levissima* still obligates a person who has committed a delict.[33] The jurists also used the adjective to describe mild or minor crimes and punishments. To the jurists it never meant no fault, crime, or punishment; it meant a lesser fault, crime, or punishment. When Baldus wrote that the prince acts with

> *aliquod motivum* [*any reason*], *even a minor reason, informing the prince's action, he can do it from his fullness of power*

he does not mean no reason, he means a less compelling reason. But he does not eliminate reason. A few years after Baldus' death the canonist Panormitanus defined *culpa levissima* as those actions from which a most reasonable man knows to take precautions.[34] Baldus expected his prince to exercise his authority with reason even when he employed his fullness of power.

Baldus wrote what may have been his most important single work, his Commentary on the *Libri feudorum*, in 1393, when he was probably already preoccupied with Visconti's legal issues.[35] His *Lectura* enjoyed great success and was copied and used all over Europe. Printers produced over twenty editions before 1600. In the Prologue to his Commentary Baldus discussed the authority of the prince. It is a remarkable little essay that clearly must be connected with the practical problems of feudal law that he dealt with in the last years of his life.

He begins by writing that he would like to say a few words about the prince.[36] His short essay reveals much about his conception of

---

[32] Jan Frederik Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1976, 707.

[33] Dig. 9.2.44.

[34] Panormitanus to X 5.39.6 (*Si culpa*) (Venice 1582), fol. 235r, no. 1: *et dicitur levissima culpa, quando diligentissimus homo scivisset praecavere*.

[35] Cristina Danusso, *Ricerche sulla Lectura feudorum di Baldo degli Ubaldi* (Università degli Studi di Milano Pubblicazioni dell'Istituto di Storia del Diritto Italiano, 16), Milano 1991 and Pennington, Baldus de Ubaldis, 49–50.

[36] For my text of his Commentary I have used Baldus, *Lectura feudorum*, Praeludia, Vienna, Schottenstift 83, fol. 1vb; Baldus, *Super feudis* (Lyon: In officina Jacobi Myt, 1522) fol. 5v (no. 31–37 de principe); Baldus de Perusio, *Super feudis* (Lyon: 1545), fol. 3v–4r; Baldus de Perusio, *In usus feudorum commentaria* (Augustae Taurinorum

princely authority. It also is informed by the questions that he had treated in his feudal *consilia*. He begins by making three points:[37]

> *First, the prince is the firmness of justice if he is as he must be and is not a Tartar . . . Second that it is not fitting that the prince revoke his benefits, grants, and privileges . . . Third the prince exercises fullness of power.*

The first point Baldus took from a text in the Code in which the emperors Diocletian and Maximinianus declared that the prince and his delegates should exercise their offices with the force or vigor of justice (*vigor iustitiae*). Baldus added that the norms of princely behavior can be measured against those of Tartar princes. The editors of the sixteenth-century printed editions changed Tartar princes to tyranical, in order, we may guess, to give a more general meaning to Baldus' statement. His second point touches upon the key issue in his feudal *consilia*: when may the prince take away a fief, usurp feudal rights, or abrogate a privilege? Baldus turned to the jurisprudence of canon law to establish that it is not fitting (*decet*) for the prince to revoke what he has granted as Johannes Andreae noted in his Novella on *Quod dilectio*. *Decet* in the thought of the jurists was an important word that was often connected to *licet* and *expedit*. Although the literal meaning of the word might seems to give the prince latitude to exercise his authority and judgment, the jurists had long concluded that *quod nec decet, nec licet . . . nec expedit* (*it is not fitting, not licit, and not expedient*) to describe actions that were not congruent with princely secular and ecclesiastical power.[38]

In order to illustrate the prince's fullness of power, Baldus used the pope as an example. As Guido de Baysio had written when the

---

(Torino): 1578) fol. 3v–4r (Henceforward Baldus, *Lectura*): *Aliqua set pauca de principe dicamus* (Ed. 1522 dicam). It should be noted that Baldus and the jurists used the term *princeps* to describe that power and authority of the emperor and the pope as will be clear from the following discussion.

[37] Ibid.: *Et primo quod ipse est rigor iustitie si est ut esse debet non tartarus (Ed. 1522, 1545: tyrannus), l. Prohibitum C. de iure fisc. lib. x (Cod. 10.1.5). Secundo quod non decet principem suum beneficium revocare, ut not. extra de consang. et affin. c. Quod dilectio (X 4.14.3) in Novella [Joannis Andreae] (et in c. Decet, de reg. iur. in vi. [VI (5.13).16] add. Ed. 1522, 1545, 1578). Tertio quod in principe est plenitudo potestatis.*

[38] See the discussion of the meaning of these words in the *Ius commune* by Brian Tierney, Hostiensis and Collegialty in: *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, Toronto* (Monumenta iuris canonici, Series C, 5), Città del Vaticano 1976, 401–409 at 405, who quotes Hostiensis commenting on the word *decet*: *Per hoc probatur quod nec decet, nec licet . . . nec expedit.*

pope's intention is known, he must be obeyed.[39] Switching back from the pope to the prince Baldus observed:[40]

> *Nevertheless the prince must think about everything that he does and when he wills something, he should will it through certain knowledge. No one may say to the prince why do you do this? And one may not presume that the prince would wish to violate his own laws.*

Baldus then turned again to Johannes Andreae:[41]

> *Moreover I shall cite the decretals. I shall say and not otherwise express what I understand from what the Doctor has written in the Novella, which is a most noble work and worthy of all praise. These are the allegations: the Roman prince may do all things when he does them with certain knowledge. The emperor does them excepting always the majesty of his authority. The pope can do the same where he rules over a secular state.*

At this point Baldus gave a remarkable list of limitations on the prince's – the emperor's and the pope's – fullness of power. *There are certain things that are not fitting (decet) for the prince*, he wrote. He then gave a list of ten decretals upon which Johannes Andreae had commented. They illustrated what was fitting and permitted to the prince.[42] I know of no other jurist who used decretals so exclusively to define the power of the secular prince. But his list also underlines an important fact about medieval law that modern scholars sometimes forget. The

---

[39] Baldus, *Lectura*: *Dicit Archidiaconus quod ubi apparet de intentione pape illa est omnino sequenda, xxv. q.ii. § Quod autem (d.a.c.1)(Servatis[c.6] edd. 1522, 1545, 1578). Archidiaconus (Archidiaconus) Idem edd. 1522, 1545, 1578, dicit quod verba pape enunciativa intentionis ab olim disponunt et probant, xxv q.ii. Quod autem.* Guido de Baysio, *Commentary*, Venice 1577, fol. 327v to C.25 q. 2 c. 6: *Quicquid dicant verba ex quo de intentione apparet, illa omnino est sequenda, extra de verbo obligat. Intelligentia c. In his.*

[40] Ibid.: *Tamen ipse super omnes debet cogitare quid agat et postquam vult et ex certa scientia vult. Nemo potest ei dicere cur ita facis, et non presumitur velle infringere sua statuta, C. de inoffic. test. l. Si quando, in prin. (Cod. 3.28.35).*

[41] Ibid.: *Ego autem allegabo decretales et ubicumque dicam ut notatur et non aliud exprimam, intelligam per doctorem in Novella quod est nobilissimum opus et dignum omni laude. Hec sunt allegationes: quia princeps Romanus ex certa scientia omnia potest, scilicet imperator in temporalibus semper salva maiestate sui imperii. Et papa etiam in suis temporalibus. vult. Nemo potest ei dicere cur ita facis, et non presumitur velle infringere sua statuta, C. de inoffic. test. l. Si quando, in prin. (Cod. 3.28.35).*

[42] Ibid.: *Quedam tamen sunt que non decent, ut not. extra de voto c. Magne (X 3.34.7), de renun. c. Admonet X 1.9.4), de immun. eccles. Pervenit (X 3.49.2), de consang. et affin. Quod dilectio (X 4.14.3), de verbo sign. Olim (X 5.40.16), de privileg. Antiqua (X 5.33.23), de censi. Pervenit (X 3.39.5), de verbo sign. Super quibusdam (X 5.40.26), de accus. Veniens (X 5.1.15), de postul. prelat. Bone (X 1.5.3–4), qui filii sint legit. Causam (X 4.17.4 or 7), de purgat. vulgar. Significantibus (X 5.35.2), extra de censi. Omnis anima (X 3.39.2), de voto Quod super est (sic (X)3.34.8).*

Ius commune was no longer, and had not been for a long time, three separate branches of learning. Each decretal that Baldus cited carried with it not only the Commentary of Johannes Andreae but the jurisprudence created by a long line of jurists from the Ordindary Glossator of the Decretals of Gregory IX, Bernardus Parmensis, who summed up the earlier decretalists, to Innocent IV, Hostiensis, and Baldus himself.

Baldus did not make it easy for modern scholars to understand his points. The jurists commented on each decretal and created norms that defined the office of the prince. Each of the decretals that he cited carried on its back a satchel filled with juristic reflections, allegations, objections, and opinions. Modern scholars must empty this bag and examine its contents carefully if we are to understand how Baldus understood the power of the prince.

It is not within the scope of this essay to work our way through all ten decretals. Examining a couple of them will confirm my argument that the feudal *consilia* are not the work of an absolutist. In the first decretal in the list, *Magnae devotionis*, Pope Innocent III had claimed the authority to commute the solemn vows of crusaders and to determine the financial amount that the reluctant crusader must pay for the privilege of staying home. All vows were regulated by divine not human law. Two of the decretals that Baldus cited are drawn from a set of five in the title on vows that were placed in the Decretals of Gregory IX. These decretals attracted the attention of the canonists and Baldus because the prince's authority to commute a vow in part defined his relationship to divine law.[43]

We could explore the entire tradition of juristic commentary on *Magnae devotionis* or we could turn to Johannes Andreae's Novella where Baldus tells us we can find the sources of his ideas about what actions are fitting for the prince. In his Novella Johannes posed three questions. Whether the pope may do all things (*licet*)? Whether all things are fitting for him to do (*decet*)? Whether all things are expedient (*expedit*)? Johannes answered all three questions with a ringing endorsement of clear limitations on the prince:[44]

---

[43] On these decretals and the early commentaries on them, see James Arthur Brundage, *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison – Milwaukee – London 1969, 76–81.

[44] Johannes Andreae, *Novella* to X 3.34.7, Venice 1581, reprinted Torino 1963, fol. 171r no. 5: *Sed [Hostiensis] quaerit etsi sic omnia liceant pape, numquid deceant? Respondet*

> *Hostiensis asks although all things are permitted to the pope are all things fitting? He responds that if there is a just cause for departing from the law what is permitted to him is fitting and vice versa. . . . We may judge the cause from four factors: the importance of the affair, the person, the place, or the time. . . . If there is not a just cause or if the cause is not sufficient, it is not fitting for the pope to depart from the law at all. But if there is a cause, but the cause is less sufficient, it is less fitting. . . . Hostiensis also asks when the pope acts fittingly and in those things that are permitted, whether it is always expedient? He responds that when he acts in the judicial process it is always expedient to render justice and never to pervert the procedure.*

A century later Panormitanus endorsed Hostiensis' and Johannes' conclusions.[45] Baldus' conclusions were commonly accepted by the jurists in his time and long afterwards. Further, Hostiensis' *minus sufficiens causa* probably is very likely the ultimate source for Baldus' *motivum leve*. As we have seen, Baldus struggled with two questions in his feudal *consilia*: could the prince violate natural and divine law by confiscating property rights and could the prince act without cause? Although it was wrapped in learning that Giangaleazzo could never understand, Baldus answered both questions in his *Lectura feudorum* unambigously if not straightforwardly.

Pervenit was an excerpt from a letter of Pope Gregory the Great in which the pope ordered that no one could be excused from the

---

[Hostiensis] si subest iusta causa deviandi a iure quod sibi licet, decet, et econverso, infra eodem, de accusat. Cum dilecti. Et sumitur haec causa ex uno de quatuor, scilicet ex qualitate negotii, (sic)34.8). personae, loci, aut temporis, de transact. c. finali, cum suis concordatis. Si vero non subest causa vel subest non sufficiens, non decet ipsum a iure aliquatenus deviare, C. de leg. et constit. Digna vox. 11 q.1 Pervenit, de statu monach. In singulis. Sed si subest causa, licet minus sufficiens, minus dedecet . . . Querit demum cum secundum praedictum modum omnia licenat et deceant, numquid expediant? Respondet si ordine iudiciario agitur semper expedit iustitiam facere, et numquam illam pervertere. For Hostiensis' more extensive commentary on "Magnae devotionis," see his *Commentary* to the same chapter in Venice 1581, fol. 127r.

[45] Panormitanus, *Commentary* to X 3.34.7: *Primo an omnia liceant Pape. Secundo an omnia deceant. Tertio an omnia expediant. Quo ad primum dic quod sic, si non fiat contra fidem. 40 di. c. Si papa (c.6), nec alias peccet quia peccatum non cadit sub potentia, immo cadit sub defectu, et hoc in mortalibus peccatis lege divina, secus de mortalibus lege canonica vel humana, cum ipse non ligetur suis constitutionibus, patet in eo, quod not. in c. Per tuas 2. de simonia (X 5.3.35), de accusat. Ad petitionem et in c. Licet (X 5.1.22 and 14). Quo ad secundum, si est iusta causa, quod ubi decet etc. Quo ad tertium, si ordine iudiciario agit, semper expedit facere iustitiam, nec illam perverti, ut in c. In causis, de re iud. (X 2.27.19) licet quandoque per causam differatur, de renun. c. Nisi § Pro gravi (X 1.9.10).* D.40 c.6, *Si papa*, was the locus classicus for canonistic discussions about the erring pope and his liability for judgment; see Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (New Enlarged Edition. Studies in the History of Christian Thought, 81) Leiden – New York – Köln 1998, 51–61, 227–228, 230.

duty and obligation of defending the walls of a city. *All men can be compelled to perform this duty*.[46] This text became the place where the jurists discussed the relationship of the prince and the community (*universitas*). Again basing his opinion and question on Hostiensis' Commentary, Johannes Andreae asked whether a duke, count, or other lord who had granted immunity or freedom from taxes to certain subjects and not to the entire community had acted justly and licitly. The key legal issue was whether the taxes of the exempt would then fall to those subjects who had not received privileges.[47] Johannes distinguished between the emperor and lesser kings and princes. The emperor, he argued, could bestow any privilege that he wished on any subject that he wished. If he injured the rights of the community, it could beg him to correct the wrong. But, he added, only major injuries should be appealed.[48] However, he distinguished between those privileges that the emperor granted *proprio motu*, at his own instigation, and those whom his subjects had petitioned. When subjects had asked for privileges that injured the rights of their fellow subjects, these grants were not valid. Kings and princes, however, who held offices that were lower than the emperor's could not grant privileges injuring the rights of a community. He pointed out that a privilege should prejudice the rights of the grantor not others.[49]

---

[46] X 3.49.2.

[47] Johannes Andreae, *Novella* to X 3.49.2, fol. 235v–236v: *Haec autem intelligas quo ad laicos et inter laicos esse vera. Ecclesiae nempe et personae ecclesiasticae imperialibus etiam legibus in his astringi nequeunt . . . Quantum vero ad laicos potest princeps imperator super his leges condere et privilegia concedere, ut probant iura superius allegata, qui solus inter principes seculares solutus est legibus, ff. de legibus, Princeps, C. de legibus, Digna vox, et ipse solus mundi dominus dicitur, ff. ad legem Rhod. de iactu. Decrecatio, et C. de quadrien. praescript. Bene a Zenone. Ipse enim est unus et solus inter seculares principes per quem necesse est reipublicae consuli, cui et datum est ius, ut quodcumque constituerit, ratum sit, ff. de orig. iuris l.2 § Novissime, in fine.*

[48] Ibid.: *Hanc igitur plenitudinem potestatis in temporalibus non praesumimus extendere ad aliquem alium principem secularem, quamvis et multi alii non solum reges sed etiam inferiores hanc sibi approprient usurpando, sed errant. . . . Nec negamus quin domini temporales etiam simplices milites possint ab hominibus suis tallias exigere in casibus licitis de iure uel consuetudinibus approbatis secundum ea quae not. supra eodem gloss. vers. Quid ergo et seq. Set nec negamus quin reges et principes possint privilegia et immunitates concedere . . . sed occasione privilegiorum huiusmodi non est universitatis hominum oneranda.*

[49] Ibid.: *Privilegia vero imperatorum omnino servanda sunt sicut sonant ubi proprio motu principum sunt concessa . . . secus si per ambitionem vel importunitatem petentium sint obtenta . . . Sed etsi per privilegium principis proprio motu concessum universitatem aliquam graviter laedi contingeret, est super hoc ipsius remedium implorandum . . . Debet tamen universitas aequaniminter ferre modicam laesionem . . . Per praedicta vero potestati summi pontificis vel Romanae ecclesiae in nullo detrahere intendimus nec ipsam tangere. . . . Albe Odofredus disputavit hic quaestionem*

It was a norm of the *Ius commune* that the rights of third parties should not be violated in legal matters. Johannes' discussion was, as Panormitanus later noted, long and a little confused, but in the end Johannes concluded that the prince must act with cause and reason. Panormitanus later concurred.[50]

Each of the ten decretals that Baldus cited resonated with the words *decet, licet, et expedit.* For the jurists these words described and circumscribed the authority of the prince. In the end the norms of the *Ius commune* shackled Baldus. Although he would have preferred to give Giangaleazzo a clear and unambiguous answer to the political problem in his feudal *consilia*, he could not. The political answer was easy. He should have argued that Wenceslaus' privilege granted Giangaleazzo full feudal rights in Lombardy. The norms of the *Ius commune*, however, created difficulties for Baldus. They limited the authority of the prince and protected the rights of the vassals. Baldus had grave doubts about Giangaleazzo's prerogative to ignore the rights of imperial fief holders. And, in fact, imperial fief holders maintained their rights until the eighteenth century. They could maintain their rights because the norms of the *Ius commune* dictated that even the prince could not take away rights based on natural law.[51] Although Baldus obfuscated his thought by wrapping revision around revision in his feudal *consilia*, he gave a clear and unambiguous statement of limited princely power and authority in his *Lectura feudorum*. The answer that he gave was unequivocal: *I am no absolutist.*

---

de Mutin. qui se fecit civem Bonon. eo pacto quod collectas vel munera non subiret, et tenuit quod non tenetur ad illa.

[50] Panormitanus, *Commentary* to X 3.49.2, fol. 259v–261r.

[51] Black, *Natura feudi haec est*, 1150–1152 and 1171–1173. Black writes on p. 1171 that "There is no doubt that the Visconti and Sforza aimed to create a homogeneous territorial state where the duke was the source of all jurisdiction. Their vision is made clear in their original imperial diplomas and in Baldus's explanatory comments." She may be right about Giangaleazzo's intentions but not about Baldus' comments. Magnus Ryan, Bartolus of Sassoferrato and Free Cities, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 10 (1999), 85 n. 59, has also concluded that Baldus was an absolutist.

This page intentionally left blank

LUTHERS ZURÜCKWEISUNG EINES POLITISCH-ETHISCHEN ARGUMENTES VON DUNS SCOTUS 1517

Kurt-Victor Selge*

I

Luther, dachte ich, sollte im Zusammenhang einer Tagung über spätmittelalterliches politisches Denken nicht fehlen; aber als politischer Denker gehört er mehr in die Zeit, die mit dem politischen Streit um seine Reformtheologie anfängt. Das sind die Jahre 1521/22, in denen er auch politisch, nicht nur kirchenpolitisch, verurteilt wird und zu den ersten Gegenmaßnahmen gegen seine Lehre Stellung nehmen muß. Am Ende des Jahres 1522 schreibt er zu der Frage, ob Christen das von ihm veröffentlichte deutsche Neue Testament, wie von der Obrigkeit befohlen, konfiszieren lassen sollen, seine grundlegende Schrift über die Grenzen der Gehorsamspflicht eines Christen gegen die Obrigkeit:

> *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig* sei.[1]

Im Jahr zuvor hat er freilich auch schon eine Art Fürstenspiegel geschrieben, seine Auslegung des Lobgesanges Mariens: die von ihm wie eine Bürgerstochter geringen Standes geschilderte Jungfrau soll

---

* Professor emeritus (1.4. 2001) der Kirchengeschichte, Humboldtuniversität zu Berlin.

[1] WA11 (= *Luthers Werke, Weimarer Ausgabe*), 245–281. Diese klassische Schrift über Gottesreich und Teufelsreich einerseits, Gottes doppelte Weise der Weltregierung durch Evangelium und Obrigkeit anderseits („Zwei-Reiche-Lehre" und Zwei-Regimente-Lehre) führt Augustins Civitateslehre nachmittelalterlich weiter und gehört damit trotz ihrer Traditionsverwurzelung in den Zusammenhang des Neuen der Reformation Luthers. Sie ist eine grundsätzliche politisch-theologische Klärung aus Anlaß der 1522 im Herzogtum Sachsen durchgeführten Maßnahme der Beschlagnahme der 1521 erschienenen Übersetzung des Neuen Testaments durch Luther („Septembertestament"): darf ein Christ dies Neue Testament ausliefern, oder muß er Widerstand leisten? Die vor allem im 20. Jahrhundert nach 1945 ausgedehnte kritische und verteidigende Diskussion um Luthers Unterscheidung der beiden Reiche und Regimente bestätigt auf ihre Weise, daß diese lutherische Tradition neuzeitlich ist, nicht mehr mittelalterlich.

mit ihrer demütigen Annahme der Verheißung Gottes für sie dem Kurprinzen Johann Friedrich, der Luthers Lehre zuneigt, als Vorbild seiner späteren Amtsführung als Kurfürst von Sachsen dienen.[2] Ab 1522 ist Luther immer wieder auch politischer Kritiker und Ratgeber gewesen.[3] Vorher war er es nicht, sondern arbeitete seit etwa 1514 nur im Rahmen seiner Universität auch als universitätspolitischer Ratgeber vor allem für den für die Universität Wittenberg zuständigen Rat des Kurfürsten Friedrich, den ihm bald befreundeten Humanisten Georg Spalatin, und er ließ sich 1518 bis 1520 von Wittenberger Juristen über die möglichen Rechtsmaßnahmen beraten, als er in Rom vor Gericht gezogen wurde.

Seine ganze eigentliche Berufsarbeit dagegen spielte sich seit seiner Doktorpromotion 1512 in der Studierstube und im Hörsaal ab und galt der Bibelauslegung. Sie war innerkirchlich und diente im Rahmen des Theologiestudiums der Feststellung des in der Bibel vorgezeichneten wahren Wesens des christlichen Glaubens und Lebens der Kirche und jedes einzelnen, der in der Kirche ein rechter Christ sein wollte. Um im Christusglauben mit Christus gleichförmig werdendes kirchliches und individuelles Leben ging es hierbei. Aus dieser Leitfrage entstand seine Kritik an bestimmten Grundlehren der Scholastik und an bestimmten allgemein verbreiteten Formen des geistlichen Kirchenregiments, und in der Folge des öffentlichen Streites um diese Kritik wurde Luther von 1518 bis 1521 in die große Öffentlichkeit gerissen und als Theologe zugleich zum Politiker im „Zweitberuf". Besser gesagt, die Reformationsbewegung und ihre Unterdrückung ist es gewesen, die Luther als Theologen zugleich zum politischen Gutachter gemacht hat.

Nun muß man freilich auch dies sagen: Alle Religion hat eine politische Kehrseite oder Außenansicht. Das ist auch in der Christen-

---

[2] Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt, WA 7, 544–604. Der am 10. März 1521 datierte Widmungsbrief an den Erbprinzen des Kurfürstentums Sachsen, Sohn des Bruders des Kurfürsten Friedrich, Herzog Johanns, richtet sich an das Luther in diesem bedrohlichen Augenblick am offensten zugeneigte Mitglied des regierenden Hauses. Johann Friedrich folgte seinem Vater Johann, der nach dem Tod Kurfürst Friedrichs 1525 bis 1532 regierte, als Kurfürst nach und verlor die Kurwürde 1547 nach der Niederlage in der Schlacht bei Torgau gegen Kaiser Karl V., in der er in die Gefangenschaft des Kaisers geriet. Das Prado-Museum in Madrid bewahrt das Porträt auf, das Tizian während dieser Haft von ihm malte (wie auch das andere, berühmte Reiterbild, das Karl V. als Sieger von Torgau zeigt).

[3] Eike Wolgast, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen*, Gütersloh 1977.

tumsgeschichte spätestens mit Christenverfolgung und politischem Sieg des Christentums deutlich geworden, und Luther hat als Mönch, Theologiestudent und Professor selektiv auch etwas von dem überliefert erhalten, was in Sachsen nach 1500 an politischen Anschauungen im weitesten Sinn lebendig war. Daß die schismatischen, für Rom irregulär lebenden Böhmen es an der die Kirche durchdringenden Caritas fehlen ließen, war für Luther wohl seit seinen Erfurter Jahren und bis 1519 eine solche selbstverständliche, oft ausgesprochene Anschauung. Eine andere solche Anschauung, mit der er wohl nur einen verbreiteten Konsens wiedergab, war es, daß die real existierende lateinische Kirche seiner Gegenwart zumindest in ihren Prälaten, also in regierenden Bischöfen und Klosteräbten, im geistlichen „Reichsfürstenstand" im heiligen römischen Reich deutscher Nation, nicht die von Christus vorgesehenen Regeln für die Leitung der Kirche befolgte.[4] Das traf auch für das Papsttum der Gegenwart zu: die wohl erasmische Kritik an Julius II. hat Luther offenbar positiv vernommen, und daß Bonifaz' VIII. Lehre in der Bulle *Unam sanctam* für ihn keine christlich akzeptable Lehre war, läßt sich aus dem frühen Luther auch herauslesen. Das sind alles keine selbstentdeckten Anschauungen, sondern Traditionsstücke, die in der Luft lagen. Ich frage mich auch, ob Luthers 1513/14 beiläufig im Kolleg geäußerte Meinung, daß der *Prinzipat* des Petrusnachfolgers eine Realität der Kirchengeschichte sei, die im Neuen Testament noch nicht vorlag, sondern erst später vom Heiligen Geist eingeführt worden sei, nicht auch hierher gehört. Luther gebraucht hier eben das Wort *Prinzipat*, nicht wie dann 1519 das Wort vom kirchlichen *Primat*, den er dann, bevor er ihn anfängt, als ein Kennzeichen des Antichrist zu deuten, als ein Stück weltlicher Herrschaft wie jede andere anerkennen will: Gott verhängt eben auch in der geschichtlichen Kirche Herrscher und will, das man sie fromm hinnimmt, auch wenn sie Tyrannen sind. Daß das gottgegebene weltliche Regiment in seiner jeweiligen ersten Entstehung oft auf Usurpation und Eroberung zurückgeht, hat Luther auch gewusst.[5] 1513/14 hat er noch gesagt, daß die wahre Kirche

[4] Einige Belege habe ich in einem Aufsatz zusammengestellt: Kurt-Victor Selge, Ekklesiologisch-heilsgeschichtliches Denken beim frühen Luther, in: *Augustine, the Harvest, and Theology (1300–1650): Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday*, hg. Kennneth Hagen, Leiden 1990, 259–285.

[5] Hierfür finden sich die ersten Zeugnisse in der Schrift, mit der Luther 1519 in die Leipziger Disputation über die Papstgewalt ging: *Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papae*; WA 2, 183–240. Zusammenfassung der

und die wahren Christen alles, was Gott, d.h. der Heilige Geist ihnen an neuen Realitäten und Glaubensanschauungen schickt, im geistlichen Sinne, also christlich, zu glauben und zu leben hätten. Die Kirchengeschichte kennt Fortschritte, und in diesen Erkenntnis- und Lebens-, auch Verfassungsfortschritten muß sie sich als christliche Kirche nach dem Kriterium des Heiligen Geistes bewähren. Ein *Prinzipat* in der Kirche als Fürstentum ist nichts Christliches, aber man kann ihn als christlicher Prälat und als gehorsamer christlicher Untertan christlich richtig verstehen und mit ihm leben. Der Widerstand entsteht in der Kirche an der falschen Lehre, und von diesem für den Theologen gebotenen Widerstand aus ergibt sich dann, als die weltliche Obrigkeit die Konfiskation der deutschen Bibelübersetzung Luthers befiehlt, die Notwendigkeit, die Grenzen des Obrigkeitsgehorsams zu bestimmen: Luther als eigenständiger Theoretiker politischen Denkens, 1522/23.

Auch hierbei greift er auf theologische Anschauungen zurück, die er längst kennt, aber nun bibeltheologisch „modernisiert": Augustins Lehre von den zwei Civitates, nun differenziert zur Lehre von den *zwei Reichen* Gottes und des Teufels in der Welt, und von den *zwei Regierungsweisen* (Regimenten) Gottes in diesen beiden Reichen. Der Teufel ist der *princeps mundi*, der Fürst dieser Welt (Johannes 12,31) – *auch ein Artikel des Glaubens*, den Luther, wie er später sagt, lange gebraucht hat zu lernen[6] –; aber Gott regiert auch in diesem Teufelsreich auf seine eigene Weise, anders als in seinem eigensten Reich, in der Civitas Dei, der Kirche der wahren Christen. Er regiert in ihm mit Vernunft, Gesetz und Schwertgewalt, im eigenen Reich regiert er allein mit dem Wort des Evangeliums, und die Position des Christen, der in beiden Reichen seine zeitliche Existenz hat, ist danach christlich und in Weltverantwortung zu finden und zu bestimmen, eine unabschließbare Aufgabe.[7]

Disputation in meinem Aufsatz: Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975), 26–40.

[6] *Wider die Antinomer*, 1539; WA 50, 473, 34–40. *Der Teufel ist Herr in der Welt, und ich habe es selbs nie können glauben, das der Teufel solt Herr und Gott der Welt sein, bis ichs nu mals zimlich erfaren, das es auch ein Artickel des Glaubens sey: Princeps mundi, Deus huius seculi. Es bleibet aber (Gott lob [!!]) wol ungegleubt bey den Menschenkindern, und ich selbs auch schwechlich gleube, Denn einem jeglichen gefellet seine Weise wol, Und hoffen alle, das der Teufel sey jenseit dem Meer, Und Gott sey in unser Taschen.*

[7] *Reich Gottes und Reich der Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, hg. von Heinz-Horst Schrey (Wege der Forschung 107), Darmstadt 1969; *Luther und die politische*

II

Luther – der lebenslängliche philosophische und bis 1515 auch theologische Ockhamist[8] – kennt Duns Scotus möglicherweise nur so, wie er in Gabriel Biels 1501 gedrucktem Sentenzenkommentar zitiert wird,[9] und er begegnet ihm in einer rein innerkirchlichen Auseinandersetzung mit der scholastischen Sünden-, Gnaden- und Verdienstlehre sowie der für diese wichtige Lehre vom freien Willen des geschaffenen und in Sünde gefallenen Menschen, unabhängig vom Geschenk der Gnade. Diese Auseinandersetzung mit der Darstellung Biels begleitet Luthers erste Auslegung der Psalmen zwischen 1513 und 1515; sie tritt wohl gegen Ende dieses Kollegs, 1514/15, in den Vordergrund, und wird von Luther explizit während seines Kollegs über den Römer- und Galaterbrief geführt, 1515–1517. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung liegt zusammengefaßt in der Disputation gegen die scholastische Theologie vom 4. September 1517 vor, einer Reihe von 97 oder 98 Thesen, zu denen es leider keine Erläuterungen gibt; die Begründungen muß man der Römerbriefvorlesung entnehmen.

Diese bei den Theologen seit dem 20. Jahrhundert berühmten Promotionsthesen, die Luther als Dekan seiner Fakultät wohl selbst für seinen Schüler, den Magister Franz Günther aus Nordhausen, formuliert hat und die dieser Schüler als Respondent verteidigen sollte, richten sich, wie die Randnotizen des Disputationsdruckes sagen, zum Teil gegen die Scholastiker insgesamt, zum Teil gegen die Philosophen, Ethiker und neueren Logiker, zum Teil gegen den Kardinal von Cambrai, d.h. Peter von Ailly, und gegen Ockham als Theologen, zum wichtigsten Teil aber gegen Gabriel Biel, und unter diesen gegen Biel gerichteten Thesen wird mit Biel zusammen dreimal auch Scotus – als von Biel zitierter Zeuge – genannt. Es handelt sich um die 5. bis 19. These von der Freiheit des natürlichen

---

Welt. Wissenschaftliches Symposion in Worms . . . 1983, hg. von Erwin Iserloh und Gerhard Müller, Stuttgart 1984; Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 168ff., 333–344.

[8] Auch theologisch bleibt er nach dem Bruch mit der scholastischen Anthropologie, Sünden- und Gnadenlehre noch in vielem ockhamistisch geprägt; aber das sind Wirkungen seines erkenntnistheoretischen Ansatzes, der sich weiterhin unter veränderter Auffassung der autoritativen Erkenntnisquellen auswirkt (alleinige Autorität des Wortes Gottes, dessen freilich wesentliche christozentrische Hermeneutik jedoch die Richtigkeit der altkirchlichen Bekenntnisformulierungen, also Traditionsstücke der Auslegung einschließt).

[9] Luther benutzt die 1514 in Lyon erschienene Ausgabe.

Willens, dem Diktat der natürlichen Vernunft zu folgen und dem gemäß Gott sein Gottsein zuzusprechen, das heißt ihm den höchsten Platz in der Rangordnung der Werte zuzuerkennen, und das heiße wiederum, ihn gemäß dem Doppelgebot der Liebe über alle Dinge zu lieben.

Daß kein christlicher Theologe – also auch kein Scholastiker – diese anthropologische These vertreten konnte, ohne sie zugleich einzuschränken und mit der Sünden- und Gnadenlehre in ein Verhältnis zu setzen, ist Luther wohlbekannt; er weiß – wie er in seiner Römerbriefvorlesung ausgesprochen hat[10] –, daß kein Theologe sich zu der letztlich zugrundeliegenden Theologie des lateinischen Erzketzers Pelagius bekennt. Es gebe aber sehr viele unwissende Pelagianer der Sache und Meinung nach. Luther nennt auch ihr theologisches Motiv: sie wollen Gott nicht als den vermeintlichen Urheber der Sünde erscheinen lassen. Darum müsse der dem Menschen verliehene natürliche Wille auch nach dem Sündenfall in sich Freiheit und Fähigkeit haben, sich auf Gott als das von der Vernunft erkannte höchste Gut hin zu bewegen. So weit Luther. Darum ist, solange er lebt, kein Mensch als verloren anzusehen. Die Kirche gibt keinen verloren und bietet einem jeden die Buße an; und jeder findet in sich die Möglichkeit, einen Zipfel von ihr zu ergreifen, weil er im Grunde weiß, daß er von Gott und auf Gott hin geschaffen ist – und wenn es auch zunächst nur der Kauf eines Ablaßbriefes ist. Gott erbarmt sich dessen, der nur diesen allerkleinsten ersten Schritt tut. Das ist viel weniger als Goethes Satz der Engel am Ende des zweiten „Faust", der eigentlich dasselbe aussagt: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen." Es ist die Meinung einer Kirche und Theologie, die die ganze unsägliche Dürftigkeit ihrer Alltagsmitglieder kennt und sich von Gott als die sakramentale Heilsbringerin für sie beauftragt glaubt. Es ist eine hochdifferenzierte Theologie einer gesamtchristlichen Gesellschaft, die aber nach dem Ergebnis von Luthers Bibelauslegung zwischen 1513 und 1515 den Sinn der Bibel verfehlt und hierauf eine falsche Seelsorge und Predigt gründet. *Vom Vertrauen auf diese Theologie* der Anknüpfung Gottes an das natürliche Vermögen des Menschen *ist fast die ganze Kirche unterwandert*. Der Angriff auf die aktuelle Ablaßverkündigung in den 95 Thesen ist

[10] WA 56,502.

durch dieses theologische Ergebnis Luthers vorbereitet. Luther wird mit dieser Theologie als Theologe zum Kirchenpolitiker; er will in der Theologie eine Selbstbesinnung erzeugen, die auch zu einer Überprüfung der Praxis der kirchlichen Seelsorge führen muß. Der Vorgang setzt die Existenz einer sich christlich nennenden Gesellschaft von ausnahmslos Getauften voraus, eine Voraussetzung, die Luther niemals aufgeben wird. Aber die Auffassung vom Handeln der Kirche in dieser christlichen Gesellschaft muß sich ändern. Eine andere Theologie der Volkskirche muß an die Stelle der Theologie des für jeden erreichbaren Heils treten, eine Theologie, die von der Unmöglichkeit der Erlösung für alle und ihrer paradoxen Möglichkeit und Wirklichkeit für einige handelt, die wirklich auf Gott vertrauen werden. Sie muß dennoch allen gepredigt und im Katechismus eingehämmert werden. Darin liegt die Bedeutung der Reformation auch für die Bildungsgeschichte, eine Bedeutung, in der sie mit dem erasmischen Humanismus übereinstimmt und in der sie auch in der gegenreformatorischen katholischen Kirche ein Echo gefunden hat.

III

Nur in diesem Zusammenhang weist Luther in der 19. These auch ein von Biel angeführtes, auf Aristoteles' Ethik zurückgehendes Beispiel[11] des Duns Scotus aus der politischen Erfahrungswelt zurück: „Der Erfahrungsgrund des Scotus von dem tapferen Politiker (*fortis politicus*), der den Staat mehr liebt als sich selbst, hat keine Beweiskraft" für die Möglichkeit der Gottesliebe aus natürlichem Vermögen.[12]

Nach dem Bericht Biels handelt es sich, den scholastischen Begriffen gemäß, um den Staatslenker, der die Kardinaltugend der Fortitudo bewährt; die vier Kardinaltugenden konkretisieren die sogenannte

[11] *Nikomachische Ethik* IX, cap. 8 (Bekker 1169a); vgl. zur Tugend des Mutes auch III, cap. 9–11 (Bekker 1115a/b).

[12] Luther kommentiert das Beispiel schon 1516 in seinen Randbemerkungen zu Biel, hg. von Hermann Degering, Weimar 1933; cf. Paul Vignaux, Luther lecteur de Gabriel Biel (Disputatio contra scholasticam theologiam, 5–19), in: *Église et théologie* 63 (1959), 33–52, auf 49f.: *Nil probat. Quia talis fortis quaeret quae sua sunt. Quin adhuc semper propter creatum bonum id facit.* (Degering S.15; jetzt auch WA 59, 46, 2 [1983]). Ebenso Théobald Süss, Remarques sur la «Controverse contre la théologie scolastique», in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Francais* 112/113 (1966–1967), 313–331, auf 320.

theologische Haupttugend der Caritas – der Gottes- und Nächstenliebe, die nach Paulus (Römer 13,8) das Gesetz Gottes erfüllt –, und die Fortitudo erweist sich *im Ertragen von Beschwernissen* (Augustin), *in der siegreichen Abwehr oder dem Aushalten von Gefahren und Widrigkeiten*. Das vollzieht sich zunächst im kühlen Kopf (*rationalis pars hominis*) und strahlt von hier aus über die Willensbildung in die sinnliche Sphäre und die Handlungsweise hinein. Dies ist am deutlichsten bei den drei Kardinaltugenden der *temperantia, iustitia* und *fortitudo*. Der rechte Wille kann dem sinnlichen und handelnden Bestandteil des Menschen befehlen, daß er gern die Tugenden der Mäßigung im Genuß, der Vermeidung ungerechten Handelns und der Stärke im Ertragen von Widrigkeit ausübt; denn er macht geneigt zum vernunftgemäßen Handeln. Die Fortitudo bewährt sich also als eine die Gottes- und Nächstenliebe konkretisierende Tugend im Willen, der eine richtige Handlung vorschreibt und zur Ausführung bringt, auch wo sie persönliches Leiden mit sich bringt. Scotus bezieht das auf die Willensstärke des Staatsmannes in der Güterabwägung: er liebt die res publica mehr als sich selbst; die rechte Vernunft sagt ihm, daß das Wohl der Republik über seinem eigenen steht. Er weiß, daß er mit seiner Person für den Staat einzustehen hat, wird also freiwillig lieber den Tod auf sich nehmen als sich durch schändliche Flucht zum Schaden des Staates zu retten. Eingeschlossen ist der Entschluß zum Amtsverzicht, wenn dies dem Staatswohl dient.

Die Güterskala, nach der Gott das höchste der Güter ist, führt zur Verlängerung dieser Wertabwägung über den anvertrauten Staat hinaus:

> *Kann ein tugendstarker Politiker seinen Staat mehr lieben als sich selbst – und zwar aus Tugendliebe, nicht aus der Hoffnung auf eine ewige Belohnung, an die er vielleicht nicht glaubt oder an der er zweifelt –, so folgt daraus logisch, daß er das noch höhere Gut, Gott, mehr lieben kann als den Staat. Er wird den Staat „auch zum eigenen zeitlichen Schaden" Gott als demjenigen anvertrauen, der ihn besser lenken kann als er selbst.*[13]

Dieser Vernunftschluß, der einen von Aristoteles behandelten Fall für einen bei Aristoteles nicht vorhandenen theologischen Zusammen-

---

[13] Gabriel Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, Liber tertius, auspiciis Hanns Rückert (†) ed. Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann, Tübingen 1979; *dist. 27, qu. unica, dubium II (responsio ad dubium secundum opinionem Scoti, Occam, Petri de Alliaco), propositio I*: *Viatoris voluntas humana ex suis naturalibus potest diligere Deum super omnia (et ita implere praeceptum dilectionis)*.

hang verwendet und umdeutet, ist Scotus (und mit ihm Biel) eigen im Zusammenhang einer durchgehenden Argumentationslinie der Scholastik, in der der Fall nicht vorkommt; sie reicht aus dem 12. Jahrhundert über Alexander von Hales bis zu Ockham, Peter von Ailly und Biel. Mit ihr setzt Luther sich auseinander und meint sie biblisch als christentumsverderblich zu widerlegen. Das politische Beispiel begegnet im Römerbriefkolleg (1515/16) noch nicht und wird in der 19. These der Disputation (1517) ohne eine eigene Widerlegung nur deshalb zurückgewiesen, weil es eben in der Reihenfolge der Bielschen Argumente an dieser Stelle vorkommt. „Es erlaubt den Schluß auf die höchste Gottesliebe aus natürlichem Vermögen nicht." Seine Logik ist bibeltheologisch unzutreffend, wie es auch mit seiner politischen Realistik stehen möge.[14] Natürlich kann man als eine Begründung der 19. These, also als ein Teilstück der für die Disputation nicht ausgeführten „Resolutionen" den oben in der zwölften Anmerkung zitierten Satz aus Luthers Randbemerkungen zu Biel heranziehen:

> *Ein solcher starker Politiker handelt so immer um eines irdischen (geschaffenen) Gutes willen*,

also nicht aus höchster Liebe zu Gott. Er bleibt im Bereich der endlichen Güter.

Im Sinne der von mir im zweiten Abschnitt gegebenen Deutung des Realitätsbezuges der Kritik Luthers kann man darauf hinweisen, daß der Vernunftgrund des Scotus wie Aristoteles mit einem ethisch-intellektuell hochstehenden politischen Anführer rechnet. Er kann also mit der schlechten Wirklichkeit von groben Alltagsmenschen bäuerlicher und kleinbürgerlicher Sphäre, die jedem marktschreierischen Angebot eines billigen Ablasses als *großer und unerhörter Gnade* unter Hintanstellung ihrer Pflichten für die eigene Familie hinterherlaufen, absolut nicht in Zusammenhang gebracht werden. Ob Scotus, der Franziskaner aus großbäuerlicher Familie, Phänomene kirchlicher Wirklichkeit wie die, die Luthers Erfahrung bestimmten,[15] schon

---

[14] Leif Grane, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517* (Acta Theologica Danica IV), Gyldendal 1962, 249f. Grane zitiert in Anm. 14/15 die Texte Biels und Scotus'. Er sieht sie in Übereinstimmung, geht aber auf Scotus' differenzierte Formulierungen nicht näher ein.

[15] Ich setze also einen Erfahrungszusammenhang zwischen Luthers bereits 1514

kennen konnte, ist eine andere Frage; sozialer Brauch und Mißbrauch etwa beim ersten großen Jubiläumsablaß 1300 sind mir unbekannt. Aber von Familienherkunft und Berufskarriere aus gesehen, scheint mir Duns Scotus eher ein frommer und subtil denkender Franziskaner der dritten Generation der konventualen Mehrheit des Ordens gewesen zu sein, kein Theologe wie Luther, den z.B. als Beichtvater das ganze geistliche Elend der Alltagschristenheit seiner Zeit ansprang. In Luthers „Hochtheologie" ist mehr Erfahrung mit einer real existierenden Kirche enthalten. Vielleicht kann man schon seine früheste Theologie in diesem Sinne zugleich als Worthermeneutik und als „Frömmigkeitstheologie"[16] für jedermann interpretieren; zumindest der Ansatz dazu scheint mir schon in seiner ersten Phase der „Hörsaaltheologie" keines weiteren Beweises bedürftig.

Man muß aber, auch wenn Luther Scotus an dieser Stelle nicht selbst gelesen haben sollte, wenigstens anmerkungsweise darauf hinweisen, daß das von Biel im ganzen durchaus korrekt zusammengefaßte Argument bei Scotus selbst doch etwas subtiler differenziert wird. Erstens nennt er ausdrücklich den *Philosophen* als seine Quelle:

> *der starke Politiker muß, der rechten Vernunft gemäß, für das Wohl des Staates den eigenen Tod riskieren.*

Aristoteles würde einem solchen aber keinen Lohn nach diesem Leben zusprechen; denn er bezweifelt die Unsterblichkeit der Seele und neigt dazu, sie zu verneinen. Um eines ewigen Lebens willen, an das man nicht glaubt, kann aber die natürliche Vernunft nicht den Einsatz des eigenen Lebens fordern. Man könne also, meint Scotus, aus der aristotelischen natürlichen Vernunft nur die Erkenntnis gewinnen, daß ein tapferer Politiker das Staatswohl über das eigene Leben stellen solle, weil er andernfalls das Gut der Tugend verliere.[17] So

(im Psalmenkolleg 1513 bis 1515) geäußerter Ablaßkritik und seiner 1516/17 erst im Römerbriefkolleg (1515/1516) und dann in der Disputation gegen die Scholastik ausgesprochenen Kritik an den Grundsätzen mönchisch-kirchlicher Bußpraxis und Seelsorge und ihren theologischen Grundlagen voraus: die Scholastik- und die Ablaßdisputation vom September und Oktober 1517 sind zwei Seiten einer Medaille.

[16] Den heuristisch fruchtbaren Kunstbegriff hat Berndt Hamm 1977 in die Forschung eingeführt: Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977), 464ff. (auf 483, 492).

[17] Sent. III, dist. 27, Nr. 13 (S. 368): *Si debet exponere se (periculo mortis), hoc est quia in non exponendo est certissima amissio boni virtutis. Ergo – circumscripto omni praemio futuro – hoc est consonum rectae rationi, ut fortis politicus velit se non esse, ne pereat bonum Reipublicae.*

beurteilt es auch Luther: es geht um ein endliches höheres, nicht um das absolute höchste Gut, die gänzlich selbstlose Gottesliebe.

Das Beispiel ist offenbar im scholastischen Umkreis von Duns Scotus in Oxford oder Paris Gegenstand weiterer theologisch-ethischer Diskussion gewesen; denn Scotus weist zwei weitere ethisch-theologische Interpretationen ab. Der starke Politiker erlebe ja mit seinem Opfer, so lautet das erste Argument, gar nicht das eigene Nichtsein, sondern die im Akt der größten Tugend liegende höchste Lust, das bestmögliche Sein, wenn auch nur für einen kurzen Moment. Die rechte Vernunft lehre es, einen solchen einzigen Akt höchster Tugend dem bleibenden Besitz vieler Annehmlichkeiten vorzuziehen. Das sieht nach einer Argumentation unter Artisten aus.[18] Dem Argument entspricht Luthers Aussage:

Ioannis Duns Scoti Opera omnia, ed. nova iuxta editionem Waddingi, Band XV, Paris 1894.

[18] Herr Kollege Roberto Lambertini hat mich auf Heinrich von Gent als eine mögliche Quelle für Duns Scotus hingewiesen (behandelt u.a. bei Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton 1957, 232–272; *Pro patria mori*, deutsch: *Die zwei Körper des Königs*, Stuttgart 1992, 255–256): *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals de Gandavo doctoris solennis socii Sorbonici at archidiaconi Tornacensi*, Paris 1518 (Ndr. Louvain 1961), Qdl. XV, qu. 16 (behandelt das Problem, ob ein Führer eines Ritterheeres, der vom Feind überrascht allein den Kampf aufnimmt und in ihm fällt, als großherzig anzusehen sei. Die Datierung ergibt sich aus dem behandelten Beispiel des Falles von Akkon am 10. Mai 1291 durch einen frühmorgendlichen Einfall der Sarazenen. Unter der Annahme, daß der Ritter sofort handeln mußte ohne sich vergewissern zu können, ob seine Genossen ihm sofort nachfolgen würden (was er jedenfalls erwarten durfte), gilt dies als großherzige (und nicht unbesonnene) Tat im Sinne der Argumentationskette: *Fortis est ut mors dilectio* (Hohes Lied 8,6): *quia zelanter diligens pro dilecto in necessitatis articulo mortem contemnit et illi se exponit, quod est opus magnanimitatis.* So stehe es bei diesem Ritter, der sein Leben ohne zu zögern (und nicht aus Mangel an Umsicht) für seine Freunde in die Schanze wirft *in fide et charitate*; denn dies sei eine Tat höchster Liebe, und darum auch der höchsten aktiven Tugend angewandter Liebe. Heinrich von Gent zitiert verschiedene klassische Autoren, Platon, Aristoteles *Ethik 2 und 4*, Cicero *De officiis*, Vegetius *De arte militari*; daß er freilich die Quelle für den viel abstrakteren Gedankengang des Duns Scotus sei, läßt sich nicht mit Sicherheit folgern. Dasselbe gilt für Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III*, Rom 1607 (Ndr. Aalen 1967), I. 2. cap. 13–14 (*Quid est fortitudo regum et principum*); der erörterte Fall kommt nicht vor, ebensowenig bei Thomas von Aquin/Tolomeo von Lucca, *De regimine principum.* Scotus schöpft offenbar nur aus der Nikomachischen Ethik, die nach 1250 im Artistencurriculum begegnet: Janet Coleman, The Study of Aristotle's Rhetoric, Ethics and Politics in late 13th- and early 14th-century university arts courses and the justification of contemporary civic activities (Italy and France), in: Joseph Canning/Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, Göttingen 1998, 127–157 (Appendix 154–156: Arts Curriculum in Cambridge und Oxford im 13./14. Jahrhundert); James Weisheipl, *The Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early 14th Century* (Mediaeval Studies 26 (1964), 143–183).

Ein solcher Starker sucht damit immer noch das Seine[19]

Scotus entgegnet trocken: in Wahrheit geht es um eine einfache Güterabwägung für den Fall, daß beide nicht bestehen bleiben können: der starke Politiker stellt das Staatswohl höher als die eigene Existenz einschließlich der ihr möglichen Tugendakte. Er handelt nicht aus Liebe zur eigenen Tugend. Dem entspricht Luthers zweite Formulierung: „Es geht um ein geschaffenes Gut". Luther hat jedenfalls den Zusammenhang des Arguments in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles im Kopf und beurteilt es ähnlich wie Scotus selbst.

Das zweite Argument, das er anführt, nennt Scotus, möglicherweise abschätzig, *eine gewisse theologische Überzeugung*,[20] also jedenfalls kein Artistenargument. Sie arbeitet mit folgendem Syllogismus: Sollte wider die inzwischen allgemein gewordene (theologische) Überzeugung es richtig gedacht sein, daß kein einziger Mensch aus reinem Naturvermögen – also ohne Gnadeneinfluß – einen vollkommenen Akt der höchsten Gottesliebe zu vollbringen vermöchte – also gewissermaßen eine radikal augustinisch-antipelagianische Erbsündenauffassung –, so würde dies durch ein einziges Beispiel gegenteiliger persönlicher Erfahrung falsifiziert werden. Denn die logische Folge wäre diese: sobald einer in sich die Bereitschaft (*pronitas*) zu einem Akt höchster Gottesliebe verspürte, *wüßte* er ja zugleich, daß er sich im Stande der Caritas, also der göttlichen Gnade befinde. Das aber wäre offenkundig falsch; eine solche Gewißheit in der Interpretation der eigenen geistlichen Aufschwünge ist unzulässig. Also kann eine solche Erfahrung – deren Denkbarkeit nicht bezweifelt wird – möglicherweise auch bloß naturbedingt sein. Sie würde den Menschen dann gewissermaßen für das göttliche Geschenk der vollen Gnadeneingießung disponieren – wie der theologische Terminus lautet –, aber der Mensch gewönne mit ihr doch keinen sicheren Anspruch hierauf; denn ein Anspruch würde Gottes immer zu wahrende Freiheit beschränken.

Dies geht über Aristoteles weit hinaus und ist reine Scholastik. Die Zurückhaltung des Scotus gegenüber der *gewissen theologischen Überzeugung* ist offenkundig; er will sich dem neuen Konsens aber dennoch nicht völlig entziehen und gibt die Schlußfolgerung zu (*concedo conclusionem*),[21] jedoch mit einer Einschränkung. Ein jeder Wille kann

[19] S.o. Anm. 12.
[20] Scotus, *Sent.* III. dist. 27, Nr. 14 (368).
[21] Ebda Nr. 15.

zwar aus reinem Naturvermögen Gott über alle Dinge lieben – wenigstens im Urstand (*in statu naturae institutae*) war es so, und dies Vermögen ist auch durch den Sündenfall nicht gänzlich außer Kraft gesetzt; der Mensch hat immer noch das grundlegende *Wissen* über Gut und Böse. Gott hat den Menschen im Paradies nicht ohne ein Gebot gelassen, dies Wissen gehört sozusagen zu seiner bleibenden Naturausstattung. Aber die These bedarf für Scotus doch genauerer Erläuterung – z.B. einer Antwort auf die Frage, wozu dann trotzdem ein *Stand der Gnade* (*habitus charitatis*) notwendig sei. Er unterscheidet dann subtil, daß zwar aus natürlichen Handlungen keine erworbene Eigenschaft entstehen könne, die mit der (gnadenhaft, sakramental) eingegossenen Caritas gleichartig (*eiusdem speciei*) wäre, wohl aber eine gewisse auf Gott zielende Freundschaft (*aliqua amicitia tendens in Deum*), die auch in ihren Handlungen den Taten der gnadenhaften höchsten Gottesliebe gleiche (*super omnia diligendo*). Das augustinisch-pelagianische Problem des Verhältnisses von Natur und Gnade dürfte damit allerdings nicht theologisch zwingend gelöst, sondern nur verbal und logisch in eine gewisse Balance gebracht sein,[22] eine Balance, die augustinischen „Extremismus" vermeidet, ohne in offenen Pelagianismus zu verfallen, aber für das praktische Kirchenregiment (z.B. in der Handhabung des Ablasses und der sakramentalen Absolution) dem Mißbrauch, mit dem Luther sich 1517 gleichzeitig auseinandersetzte, nicht zu steuern vermochte. So lautete sein Urteil schon im Römerbriefkolleg denn ja auch, wie oben bereits erwähnt: es ist Pelagianismus im Gewand eines verbalen Antipelagianismus.

Man kann also sagen, 1. daß Scotus die Differenz zu Aristoteles nicht verwischt, 2. daß er die These von der natürlichen Gottesliebe nicht ablehnt, aber sehr eingrenzt und – abgesehen von der möglichen Erfahrungswirklichkeit im Urstand und bei den Glücklichen, die ihre Willensfreiheit auch noch unter der Erbsünde in gewissem Maße recht nutzen – nur mit zwei Gedankenreihen ausreichend begründet sieht: a. mit dem Prinzip von der Fähigkeit des Willens, der rechten Einsicht zu folgen, b. mit der selbstlosen Opferbereitschaft des tapferen Staatsmanns, der das Wohl seines Staates über das eigene Wohl und Leben stellt. Das ist die Autorität des nicht theologisch überhöhten Aristoteles. Selbstopfer ist bei richtiger ethischer Einsicht möglich. Wenn man dazu noch an Gott und das ewige

[22] Ebda., Nr. 21 (373f.).

Leben glaubt und die Christen recht unterweist, kann es wohl auch zu einer natürlichen Bewegung auf Gott hin kommen. Sie führen aber nicht zur Gnadengewißheit, und für bleibende Ergebnisse von allgemeinerer Geltung wird man sich doch auf die Lehre von der Gnade konzentrieren müssen.

Thomas von Aquin war noch zurückhaltender, und Luther hätte sich zu seiner Zeit durch beide nicht von seinem bibeltheologischen Paradigmenwechsel abbringen lassen. Für ihn ist der natürliche Wille des der Sünde unterworfenen Menschen nicht imstande, einem Vernunftdiktat zu folgen, das ihm sagt, nur von Gott als dem höchsten Gut könne ihm Befreiung kommen, und man müsse diese Prärogative Gott überlassen. Vielmehr wolle der Mensch seine Erlösung in die eigene Hand nehmen und in diesem Sinn sein eigener Gott sein.[23]

Dahinter steht Luthers neue Bibelauslegung in Verbindung mit seiner in der Praxis des Bußwesens gewonnenen Erfahrung des mönchischen Lebens und des christlichen Alltags seiner Zeit: also z.B. dem Verkommen des Ablasses zur Karikatur der Buße.

Hätte Luther zur Zeit des Thomas und Scotus und in ihrem Milieu Theologie studiert, wäre es ihm wohl kaum möglich gewesen, von *Sawtheologen* zu sprechen, wie er es an diesem kritischen Punkt 1515 im Römerkolleg getan hat.[24] Die Christentumserfahrung in Theologie, Kloster, kirchlich-institutionellem Handeln und Alltagswirklichkeit hat das scholastische Raisonnement zu einer Welt des Scheins ohne erhellenden Wirklichkeitsbezug werden lassen. Jedoch trifft Luthers Kritik am politischen Beispiel, das Duns Scotus aus der Ethik des Aristoteles anführt, nur dessen theologische Überformung durch eine mittelalterliche Tugend- und Gnadenlehre. Nur in diesem Sinn gilt Luthers These, daß die ganze Ethik des Aristoteles der christlichen Gnadenlehre diametral zuwiderlaufe und man nur ohne Aristoteles zum Theologen werden könne[25] Luther hat deshalb später[26] der Scholastik auch vorgeworfen, sie mißdeute Aristoteles, dies aber nur in Andeutungen

---

[23] Disputatio contra scholasticam theologiam, *WA* 1, 224–228, Thesen 6–7, 15–18, 30.

[24] Zu Römer 4,7; *WA* 56,274.

[25] Thesen 39–44.

[26] Schon 1516 sagt er freilich im Römerkolleg, subtiler als in den 97 Thesen, (zu Römer 10,10: *Corde creditur ad iustitiam*): *Nova est hec acquisitio iustitie [ex operibus*

ausgeführt. Seine später ausgeführte Lehre vom Vernunftregiment Gottes in der Welt enthält aber den Schlüssel zu einem anderen Umgang mit Aristoteles. Ein gewisses Gleichgewicht erreicht Luther in den neunzehn ersten (philosophischen) Thesen seiner berühmten Disputation *de homine* vom Januar 1536.[27] Rein theologisch betrachtet, fällt Duns Scotus allerdings zwar auch unter Luthers Kritik der Scholastik; er vereinnahmt Aristoteles in seinem theologischen Gebrauch des Beispiels vom guten Staatsmann aber noch mit einer Vorsicht und Differenzierung, die der natürlichen Vernunft und Texttreue ein eigenes Recht beläßt, sozusagen einen legitimen Platz im allgemeinen *Weltregiment Gottes*, in dem auch Luther die Vernunft als ein zu Großem fähiges *divinum quiddam*[28] ansieht. Also auf ihrem eigenen Gebiet kein Teufelswerk. Aber es liegt in der verdorbenen Natur des Menschen – Werk des Teufels –, daß er diese kreatürliche Grenze überschreitet,[29] und es ist nach Luthers früher Diagnose eine zwar gedankenreiche und von verständlichen Gründen motivierte, gleichwohl aber falsche herrschende Theologie, die dem zum Schaden des Christentums Vorschub leistet, indem sie philosophisch plausible Gedankengänge aus ihrem eigenen innerweltlichen Zusammenhang in das Verständnis der christlichen Erlösungslehre überträgt. Duns Scotus, in seinem eigenen Zusammenhang gelesen, sieht den Unterschied zwischen dem Gedankengang der aristotelischen Ethik und der christlichen Gnadenlehre deutlicher als seine Zusammenfassung bei Gabriel Biel ihn erkennen läßt, und Luther ist in seinem nur angedeuteten Aristotelesverständnis hier näher bei Scotus als bei Biel, der seinen vollen Widerspruch hervorruft. Seine Kritik an Scotus trifft diesen in seiner subtilen und im ganzen gemeinscholastischen Gnadenlehre, nicht in seinem Aristotelesgebrauch. Was das Verhältnis von „Philosophie und Theologie" angeht, ist es einseitig gewesen,

---

sapientiae etc. vel divitiis, licet multi nunc oblatis duobus obolis peccatorum indulgentiam sibi promittant] contra vel supra Aristotelem, quoniam ex actibus, puta maxime exterioribus frequenter actis, producatur iustitia [Nikomachische Ethik II,1 (1103a Bekker; Luthers These 40)]. *Sed iustitia politica, id est coram Deo reproba.*

[27] Gerhard Ebeling, *Lutherstudien II*, 1–3, Tübingen 1977, 1982, 1989. II, 2 (1982): Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1–19.

[28] Thesen 4/5 de homine: *Verum est, quod ratio omnium rerum res et caput et prae ceteris rebus huius vitae optimum et divinum quiddam sit, (5) quae est inventrix et gubernatrix omnium artium, medicinarum, iurium, et quidquid in hac vita sapientiae, potentiae, virtutis et gloriae ab hominibus possidetur.* WA 39/I, 175–177.

[29] Disputatio contra schol. Theol., These 17: *Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum.*

nur von einem Kampf Luthers „um die Freiheit der Theologie von der Philosophie“ zu sprechen,[30] er suchte auch nach dem rechten Verständnis des mittelalterlichen *philosophus* als einer Stimme der gottgegebenen Vernunft. Darin zeigt sich – hier an einem sehr unscheinbaren Beispiel – bereits die Denkstruktur, die Luther dann bald in der Lehre von den beiden Regierungsweisen Gottes grundsätzlich entfaltete und in seiner Verhältnisbestimmung von gottgegebener Vernunft und Evangelium im Verständnis des Menschen 1536 akademisch ausführte. Sein gedanklicher Kampf um die Freiheit der Theologie von der Philosophie war eher ein Kampf gegen einen Mißbrauch, einen unsachgemäßen Gebrauch der Philosophie in der Theologie.

[30] Wilhelm Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, hg. von Ernst Wolf und Manfred Mezger, München 1940; Lizenzausgabe Berlin (Ost) 1954.

WISSENSCHAFTLICHE POLITIKBERATUNG IM SPÄTMITTELALTER – DIE PRAXIS DER SCHOLASTISCHEN THEORIE*

Jürgen Miethke[1]

Als ich vor zwei Jahrzehnten in dieser prächtigen Aula unserer Universität meine Antrittsvorlesung hielt, habe ich an einigen zentralen Beispielen zeigen wollen, was mich wissenschaftlich beschäftigt, und habe daher den Beitrag des Spätmittelalters zur Entwicklung des europäischen Denkens über Staat und Politik, Kirche und Sozialordnung in den Blick genommen. Ich habe damals über die Vorstellungen von vier herausragenden Autoren politisch-theoretischer Traktate des 14. Jhs. über die Legitimität der politischen Ordnung der Welt gesprochen[2] und damit ein wichtiges, vielleicht das wichtigste Thema des mittelalterlichen Diskurses zu Verfassung und Herrschaft, zu Politik und Problemen der sozialen Welt näher betrachtet. Heute will ich die Blickrichtung ändern. Heute soll nicht in erster Linie von den Theorien selbst und ihren Zielen oder argumentativen Begründungen die Rede sein, die im Spätmittelalter erdacht und niedergeschrieben wurden. Es soll um die Wirkung dieser Ideen in einer Zeit gehen, als für die öffentliche Wirkung von Ideen, Meinungen und Argumenten gegenüber unserer heutigen Lage grundsätzlich andere Bedingungen gegeben waren. Die scheinbare einfache Frage, die mir Studenten gelegentlich in einem Seminar gestellt haben, wie denn all die

---

* Diese öffentliche Abschiedsvorlesung, die ich am 15.7.2003 in Heidelberg vorgetragen habe, habe ich – dem Anlaß entsprechend – nur notdürftig mit Nachweisen versehen. Ich erlaube mir, dabei vor allem auf eigene frühere Arbeiten zu verweisen, da dort in aller Regel eine dichtere Dokumentation zu finden ist oder die Überlegungen etwas ausgreifender formuliert wurden.

[1] Ordinarius für Mittlere und Neuere Geschichte an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (1984–2003), i.R. seit 1.10.2003.

[2] In stark überarbeiteter Form ist dies nachzulesen: Jürgen Miethke, Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter, Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham), in: *Historia philosophiae medii aevi*, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festschrift für Kurt Flasch zum 60. Geburtstag, hgg. von Burkhard Mojsisch/Olaf Pluta, Amsterdam-Philadelphia 1991, 643–674.

komplexen Vorstellungen scholastischer Autoren zu politischen Streitfragen sich praktisch ausgewirkt hätten, und ob sie von irgend jemanden so ernst genommen worden seien, daß man sich auch danach zu richten versuchte, soll damit eine Antwort finden. Zugleich möchte ich mit meinen Überlegungen heute Abend auf die vielfältigen Beiträge eines Colloquiums antworten, das gestern und heute im Wissenschafts-forum Heidelberg stattgefunden hat und in dem es um eben das Verhältnis von „Theoretischer Reflexion und sozialer Erfahrung" im Spätmittelalter gegangen ist. Freilich ist mein heutiger Bericht keineswegs als eine Zusammenfassung der zahlreichen dort gehörten lebhaften Berichte und Reflexionen gedacht, er soll eher an die Rahmenbedingungen erinnern, unter denen mittelalterliche Reflexion über politische Fragen sich mit sozialer Reflexion vermitteln konnte.

Wenn ich heute die Rahmenbedingungen der politischen Theorie der scholastischen Universität in Augenschein nehme, so muß ich, um Missverständnissen zu begegnen, etwas weiter ausholen, als Sie es vielleicht erwarten. Ich muß vor allem die Unterschiede zu unserer heutigen Welt unterstreichen, kann das aber nicht tun, ohne an uns vertraute Situationen anzuknüpfen. Ich will zunächst einige Bemerkungen über die Kommunikationsbedingungen des Spätmittelalters machen, bevor ich mich den politischen Theorien des Mittelalters und ihren Wirkungen selber zuwenden kann. Die mittelalterliche, auch noch die spätmittelalterliche Situation ist von der Moderne, wie wir sie kennen, vor allem durch zwei tief einschneidende Unterschiede getrennt, einmal durch ihren unübersehbaren Regionalismus und sodann durch den vorwiegend mündlichen Charakter der erreichbaren Öffentlichkeit.[3] Die „Öffentlichkeit", die Sphäre des Austausches und der Kommunikation war damals regional und lokal viel stärker begrenzt, als sie es heute im Zeitalter der viel beredeten Globalisierung ist. Kommunikation konnte nur viel mühsamer und geradezu unendlich viel langsamer stattfinden. Zur Übermittlung eines Briefes im

[3] Zu den „Öffentlichkeiten" der mittelalterlichen Politiktheorie, Jürgen Miethke, Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, Zur Einführung, in: *Das Publikum politischer Theorie im späteren Mittelalter*, hg. von Jürgen Miethke (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien, 21), München 1992, 1–23; vgl. auch Jürgen Miethke, Die Anfänge des säkularisierten Staates in der politischen Theorie des späteren Mittelalters, in: *Entstehen und Wandel des Verfassungsdenkens*, Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar 1993, Redaktion: Reinhard Mußgnug (Der Staat, Beiheft 11), Berlin 1996.

Römischen Reich des Mittelalters über seine west-östliche oder nord-südliche Erstreckung, sagen wir von Köln nach Prag oder von Lübeck nach Bologna oder Rom bedurfte es im Regelfall etwa vier Wochen, und selbst die eiligste Post war über diese Entfernungen nicht um mehr als etwa 30% bis 40% zu beschleunigen, drei Wochen, ganz selten vielleicht auch einmal zwei, mußte man immer einrechnen, auch wenn es ungemein pressierte.

Die Reisegeschwindigkeit von Gesandtschaften wurde erst recht gemächlich, je vornehmer die Gesandten und ihre Auftraggeber auftreten wollten, d.h. aber auch je mehr sie sich verpflichtet sahen, ihren eigenen Status öffentlich zu repräsentieren, war sie geradezu schneckenhaft langsam. Die Legationsreise des Kardinallegaten Nikolaus von Kues in Deutschland nahm in ihrem ersten und wichtigsten Teil ein mit Terminen vollgestopftes gutes Jahr zwischen Anfang Januar 1451 bis zum Ende März 1452 in Anspruch,[4] genauer gezählt 456 Tage. Für die Reisen zwischen den verschiedenen Zielorten der Reise nimmt Erich Meuthen, der Herausgeber der uns über diese Aktion erhaltenen Nachrichten, eine durchschnittliche Tagesleistung der Reisegesellschaft von durchschnittlich 40 oder – bei Einrechnung der etwa an jedem fünften Tag fälligen Ruhetage – auch nur 30 km insgesamt an. In diesem gemächlichen Tempo kam man aber weit umher, und nach Abschluss dieser Phase setzten sich die Reisestrapazen dann noch monatelang mit Unterbrechungen in dem Brixener Bistum des Cusanus bis zum 5. März 1453 hin fort, von wo der Kardinal am 31. Dezember 1450 aufgebrochen war.

War hier der Weg sozusagen fast von Tag zu Tag zu verfolgen, so ist die Übermittlung von Nachrichten ungleich schwieriger zu ermitteln. Wie Reinhard Elze, einer meiner Lehrer, einprägsam festgehalten hat,[5] ist im Hochmittelalter selbst dringliche politische Post kaum schneller als 60 bis 70 km am Tag unterwegs und je länger

---

[4] Dazu zuletzt umfassend Erich Meuthen, Das Itinerar der deutschen Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452, in: *Papstgeschichte und Landesgeschichte*, Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag, hgg. von Joachim Dahlhaus/Armin Kohnle in Verbindung mit Jürgen Miethke/Folker E. Reichert/Eike Wolgast (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 39), Köln – Weimar – Wien 1995, 437–450; die Quellen in eleganter Regestenform jetzt in 2 mächtigen Bänden: *Acta Cusana*, Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, hg. von Erich Meuthen und Hermann Hallauer, Bd. I, Lfg. 3a–3b, 1451 Januar bis 1452 März, hg. von Erich Meuthen, Hamburg 1996.

[5] Elze, Über die Leistungsfähigkeit von Gesandtschaften und Boten im 11. Jahrhundert, in: *Histoire comparée de l'administration (4e au 18e siècle)*, hg. von Werner

die Entfernung, desto langsamer war auf die Dauer die Reise. Nur wenige Tage lang konnte die übliche Durchschnittsleistung gesteigert werden, und dann mussten Ruhetage eintreten, um den Boten und seine Transportmittel, seine Reittiere, zu schonen. Diese physisch bedingte Grenze konnte gewiß bisweilen überlistet werden, ein häufigerer Pferdewechsel oder die Nutzung von Schiffen stromabwärts den Rhein hinunter mochten für eine Beschleunigung sorgen, auch scheinen spät im Mittelalter bisweilen (doch keineswegs regelmäßig) Brieftauben eingesetzt worden zu sein. Insgesamt jedoch bleibt die Übermittlungsgeschwindigkeit auch noch im Spätmittelalter für unsere von der Elektronik verwöhnte Empfindung geradezu unvorstellbar langsam.

Galt diese Kriechgeschwindigkeit bereits für die Übermittlung kurzer Nachrichten, so gab es bei der Übermittlung von größeren Texten eine weitere Gelegenheit zur Verzögerung, nämlich die relativ lange Zeit, die es kostete, sich einen Text entweder von einem schreibkundigen Bediensteten in tage-, wochen- oder monatelanger mühseliger Abschreibarbeit kopieren zu lassen oder sich selber dieser Mühe zu unterziehen. Diese zeitaufwendige Kopierarbeit verringerte zusätzlich die Chance der Bücher im Zeitalter der handschriftlichen Vervielfältigung, auf irgendein fernes Bücherregal zu gelangen. Dementsprechend[6] gibt es das ganze Mittelalter über, von den Zeiten der karolingischen Reform bis zu den Handschriftenjägern der Renaissancehumanisten Zeugnisse in Briefen oder Stoßseufzer in den Manuskripten, dass bestimmte Texte gesucht, nachgefragt , ausgeliehen und abgeschrieben wurden, oder eben nicht auffindbar waren und blieben und darum die Lesebegier des Interessenten dementsprechend unbefriedigt bleiben mußte.

Die Bitte, einen bestimmten Text leihweise zu schicken (offenbar, damit er nicht nur gelesen und studiert, sondern auch abgeschrieben werden konnte), ist vielfach belegt, und ebenso haben wir vielfältige Zeugnisse, die das hochtönende Jauchzen über das Ende einer quälend langen Suche bekunden:

Paravicini und Karl Ferdinand Werner (Beihefte der Francia, 9), München 1980, 3–10, jetzt in Elze, *Päpste-Kaiser-Könige und die mittelalterliche Herrschaftssymbolik*, Ausgewählte Aufsätze, hg. von Bernhard Schimmelpfennig und Ludwig Schmugge (Collected Studies Series, CS 152), London 1982, nr. x.

[6] Vielfache Exempel bei Jürgen Miethke, Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 37 (1981) 736–773.

> *Nach diesem Buch* (es ist die „Cosmographia" des Claudius Ptolemäus) *habe ich viele Jahre lang gejagt, und als ich es endlich aus Florenz bekommen konnte, habe ich es hier abschreiben lassen und schenke es nun der Dombibliothek von Reims, die es bitte, bitte sorgfältig hüten soll*!

so lautet ein eigenhändiger Eintrag des besorgten Besitzers, des Kardinals Guillaume Fillastre,[7] der anscheinend darum bemüht war, seine Mühen nachfolgenden Generationen zu ersparen. Anderwärts wird ausdrücklich angemerkt, aus welch unglaublicher Entfernung die Vorlage gekommen war: *Dies Buch haben die Spanier auf das Konzil mitgebracht*, notiert etwa im 15. Jahrhundert in Basel der Kopist, der Dominikanermönch Albert Löffler, in sein Exemplar einer Bibelkonkordanz,[8] und Job Vener, Protonotar des Pfalzgrafen bei Rhein und sein Gesandter auf dem Konstanzer Konzil, ist sich strahlend sicher, daß jetzt endlich fünf maßgebliche Schriften zur Ekklesiologie, *derzeit in den Händen fast aller Konzilsväter* seien, *und*, so fährt er fort, *bald in der ganzen Christenheit verteilt und allen Gelehrten zur Hand sein* werden.[9] Seine Freude spiegelt dabei nicht etwa die optimistische Hoffnung eines Verlegers, sondern erklärt sich aus der Gewißheit täglicher Kommunikationserfahrungen, denn der Heidelberger Protonotar hat das nach einer mehr als zweijähriger Dauer des Konstanzer Konzils niedergeschrieben.

Negativ gewendet ist dieselbe Situation bezeugt: Man weiß oder ahnt, daß es bestimmte Texte gibt, kann ihrer aber nicht habhaft werden und merkt das in gelehrter Resignation in seinem Texte an: *Es heißt*, so notiert ein uns namentlich nicht bekannter Pariser Philosoph in den 50er Jahren des 13. Jhs. in Paris, *daß Aristoteles eine eigenen Wissenschaft* <zur Politik> *verfaßt hat, doch ist sie ins Lateinische noch nicht übersetzt worden*".[10] Der Autor mußte sich daher mit den traditionellen

---

[7] *Ego Guilelmus cardinalis S. Marci hunc librum quem habere multis annis prosequutus sum et habitum de Florencia transscribi hic feci, dono bibliothece ecclesie Remensis, quem bene custodiri precor; credo enim hunc librum esse primum in Galliis*. Ms. Reims, Bibliothèque municipale 1320, fol. 1.

[8] *Allata est autem materia huius libri per Hyspanos ad sacrum concilium Basiliense* . . . (Ms. Basel, Universitätsbibliothek A VI 4, fol. 169^{v}).

[9] *Isti quinque libri seu tractatus et sacri canones pervenerunt ad manus fere omnium in hoc sacro concilio fideliter laborancium et divulgati sunt aut divulgabuntur per totam christianitatem ad omnes doctores et fideliores, et multo plures doctores ecclesie concordarunt istis, ut vere creditur* . . . Job Vener, *Avisamentum sacrorum canonum et doctorum ecclesie catholice*, zuletzt in: *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, Erster Teil: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418)*, hg. v. Jürgen Miethke und Lorenz Weinrich (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, A. 38b), Darmstadt 1995, 382.

[10] . . . *eciam secundum alios Aristoteles composuit scienciam de hiis, sed nondum est adhuc*

Quellen des Wissens, mit Cicero und den juristischen Texten begnügen. Die Situation des Wissenschaftlers damals war demnach gegenüber einem heutigen Benutzer der Fernleihe einer deutschen Universitätsbibliothek, wie man sehen kann, nicht nur quantitativ eingeschränkt, es waren viel weniger Bücher und Texte zur Hand, es ging auch alles sehr viel langsamer und bedurfte eines ungleich höheren Aufwandes.

Hierzu kam noch eine weitere Einschränkung, an die wir uns nicht deutlich genug erinnern können. Die Öffentlichkeit der Gelehrten, so regional und sogar lokal fragmentiert sie auch war, war (am jeweiligen Rand der einzelnen Insel, auf der man lebte) wenigsten potentiell durchlässig, ein Text konnte aus der Universität Oxford nach Paris im Gepäck von wandernden Studenten oder Magistern reisen, Ideen und Methoden konnten sich weit über die ursprünglichen Kommunikationskreise hinaus verbreiten, auch wenn das keineswegs die Regel, sondern eher die Ausnahme war.[11] Wir erinnern uns an die Verbreitung von Humanistenhandschriften nördlich der Alpen, die von Jurastudenten aus Oberitalien mit in ihre Heimat wanderten. Ganz anders aber stand es mit der Grenze, die die universitäre Welt

---

translata nobis in Latinum (Ms. Brügge, Bibliothèque de la Ville 496, fol. 80ra). Vgl. dazu: . . . *alii dicunt quod Aristoteles fecit in lingua arabica quandam scienciam de hoc* [d.i. die Politica] *que nobis adhuc non est translata* (Ms. München Bayer. Staatsbibliothek, clm 14460, fol 168ra). Etwas früher war in vergleichbaren Texten darüber noch nichts bekannt gewesen: *Et hanc* [d.i. die Wissenschaft der Politik] *dicunt quidam haberi per leges et decreta, alii Tullio traditam esse in quibusdam libris qui non multum a nobis habentur in usu.* Arnulfus Provincialis, *Divisio scientiarum* (ca. 1250): Claude Lafleur (ed.), *Quattre introductions à la philosophie au XIII^{e} siècle*, Textes critiques et études historiques (Université de Montréal, Publ. de l'Institut d'Études Médiévales, 23), Montréal – Paris 1988, 333–335, Zl. 513f. Zu der Gattung dieser Texte vgl. die Edition des frühesten von ihnen: *„Le Guide de l'Étudiant" d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIII^{e} siècle*, Édition critique provisoire du ms. Barcelone, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, ff. 134ra–158va, éd. Claude Lafleur avec la collaboration de Joanne Carrier (Publications du Laboratoire de Philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 1), Québec 1992; und dazu etwa: Francisco Bertelloni, „Zur Rekonstruktion des politischen Aristotelismus im Mittelalter. Die Entwicklung der dreigliedrigen *philosophia practica* vor der Rezeption der aristotelischen *libri morales*", in: *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Hg. von Jan Aertsen und Andreas Speer (Miscellanea mediaevalia 26), Berlin/New York 1998, 999–1011.

[11] Die Vorstellung, daß alle Universitäten des früheren Spätmittelalters eine gemeinsame „Öffentlichkeit" gebildet hätten, ist jedenfalls so nicht zutreffend und bedarf einer starken Differenzierung, vgl. nur Miethke, Kirchenreform auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts, Motive – Methoden – Wirkungen, in: *Studien zum 15. Jahrhundert, Festschrift für Erich Meuthen*, hgg. von Johannes Helmrath/Heribert Müller (in Zusammenarbeit mit Helmut Wolff), München 1994, Bd. 1, 13–42, bes. 31ff.

von dem übrigen Publikum trennte. Stärker noch als durch die hermetische internationale Fachsprache des Lateinischen oder die Verbohrtheit einzelner Autoren in ihre Lieblingsideen war die Wirkung der an der Universität entstehenden oder benutzten Texte auf das allgemeine Publikum dadurch behindert, daß nur ein verschwindend kleiner Prozentsatz der allgemeinen Bevölkerung überhaupt lesen, ein noch geringerer Teil dann auch noch schreiben konnte. Gewiss wuchs dieser Bruchteil im späten Mittelalter durchaus an, er blieb aber empfindlich unterhalb unserer unwillkürlichen Vorstellungsgewohnheit.

Der mittelalterliche Analphabetismus unterscheidet sich vom modernen vor allem dadurch, daß man damals jederzeit zu gewärtigen hatte, unter den leseunkundigen Menschen hochintelligente Personen anzutreffen, die noch dazu wichtige Positionen in der Gesellschaft innehatten und die eigentlichen Richtungsentscheidungen treffen mussten. Das machte schriftliche Kommunikation natürlich nicht überflüssig, wies ihr aber einen Platz an, der von uns bedacht sein will: die Diskussionen der Gelehrten, die Auseinandersetzung mit der Tradition eines Problems, das Für und Wider einzelner Antworten konnte bei Entscheidungsfragen in aller Regel nicht unmittelbar durch schriftliche Memoranden, Traktate, Eingaben vorgestellt werden, das war allererst und meist von anderen als dem Verfasser des Traktats in mündlichem Vortrag zu entwickeln, zu präsentieren, auf die konkret zur Entscheidung stehende Frage zu applizieren, mit einem Wort es war in eine Beratung einzubringen, bevor an eine Entscheidung zu denken war.

Gewiss, daß Entscheidungen von Beratungen vorbereitet werden, das ist gewissermaßen anthropologisch bedingt. Im Privatleben und in der Politik halten wir das auch heute noch für selbstverständlich. Beratungen in den Verfassungsorganen schreibt das Grundgesetz eigens vor. Daneben, manchmal auch in einer unbestimmten Höhe darüber angesiedelt, beraten eine Vielzahl von berufenen und unberufenen Kommissionen, deren Ergebnisse dann, so wird neuerdings versprochen, „eins zu eins“ umgesetzt werden sollen. Beratung vor einer Entscheidung freilich ist schon seit Urzeiten gehandhabt worden. Eine Entscheidung, so sagt die deutsche Sprache, muß zwar „fallen“, sie wird aber auch „getroffen“, und um getroffen werden zu können, muß sie zuerst „gefunden“ werden. Finden aber läßt sich in aller Regel nur etwas, wonach gesucht wird. Dementsprechend hat Beratung zur Entscheidungsfindung in zahllosen politischen Systemen mehr oder weniger institutionalisiert ihren unverzichtbaren

Platz. Das Palaver im Kral, das Thing der Germanen, in der Polis die Βουλή (Ratsversammlung) oder die Γερουσία (der Ältestenkreis) bzw. die Volksversammlung, Senat und Volkskomitien in der römischen Republik, all das sind durchaus untereinander höchst verschiedene Beispiele dieser Selbstverständlichkeit. Im Mittelalter bot die Gelegenheit zur Beratung etwa der königliche oder fürstliche Hof, an dem sich die Großen des Reiches oder des Landes, alltäglich oder besonders dazu geladen, mit dem Herrscher trafen. Die *consules*, die Konsuln des alten Rom wie die Ratsherren einer mittelalterlichen Stadt, tragen sogar ihren Namen von dieser ihrer Beratungsfunktion, welche wir in jedem „Rathaus" einer kleinen oder großen deutschen Stadt noch heute sprachlich festhalten.

Was aber hat die scholastische Wissenschaft mit Beratung und Entscheidungsfindung zu tun? Ich zitiere, um eine Antwort darauf vorzubereiten, einen kleinen Abschnitt einer enzyklopädischen Schrift des katalanischen Dichters, Philosophen und Theologen Ramon Llull.[12] Sein umfangreiches Buch entstand aus dem Bemühen um eine ultimative Darstellung des menschlichen Wissens und entwickelt metaphorisch in aller Ausführlichkeit einen *Baum der Wissenschaft*, eine *arbor scientiae*. Unter den 16 einzeln vorgestellten *Bäumen* des Wissens finden wir auch einen *kaiserlichen Baum* (*arbor imperialis*), eine Darstellung des Staatswesens in Gestalt eines eigenwilligen knappen Fürstenspiegels. In diesem Text, in Paris um 1296 etwa, am Ende des 13. Jahrhunderts also, niedergeschrieben, als der Autor dort den Kontakt mit den Magistern der Universität suchte, heißt es:

> *Einem Fürsten ist ein guter Rat von guten Leuten angemessen. Und in seinem Rat sollen Barone, Ritter, Stadtbewohner, Kaufleute und auch einige Männer aus dem Volke sitzen. Auch soll sein Beichtvater dabei sein.*[13]

Ramon Llull, der aus ritterlichem Adel stammte und selber in jüngeren Jahren im Rat der Könige von Mallorca und von Aragón

---

[12] Miethke, Die „Arbor imperialis" des Ramon Lull von 1295/1296, in: *Arbor scientiae*, Der Baum des Wissens von Ramón Llull, Akten des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 40jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br., hg. von Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda, Peter Walter (Instrumenta patristica et mediaevalia, Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity, XLII; = Subsidia Lulliana, 1), Turnhout 2002, 175–196. Der Text liegt ediert vor: Raimundus Lullus, *Arbor scientiae*, hg. von Pere Villalba Varneda (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 180A–180C), Turnhout 2000 (die *Arbor imperialis* hier in Bd. 1).

[13] *Principi conuenit bonum consilium bonarum personarum, et in suo consilio debent esse barones, milites, burgenses, mercatores et aliqui homines, qui sint de populo, et etiam illum esse oportet, qui sit suus confessor* . . . (Arbor imperialis III.4, in Arbor scientiae, wie letzte Anm., 340).

gesessen hatte, stellte sich mit dieser Forderung offenbar ein ständisch gegliedertes, repräsentatives Gremium vor. Die Forderung nach der Teilnahme des Beichtvaters wird knapp damit erläutert, der Beichtiger solle dem Herrscher ins Gewissen reden, wenn dieser sich nicht an den guten Rat seiner guten Ratgeber halten wolle. Damit sollte die Entscheidungsfindung im Rat letztlich außerinstitutionell verbindlich gemacht werden, indem der Hebel ganz massiv und direkt beim Gewissen des Fürsten angesetzt wurde.

Was Ramon Llull vorschlägt, ist freilich beileibe nicht die übliche oder gar die durchschnittliche Zusammensetzung des königlichen Rates, der damals weder in Paris noch in Barcelona, auch in Mallorca nicht so ständisch repräsentativ amtierte. Und auch der römische König und deutsche Herrscher hatte am Ende des 13. Jahrhunderts und selbst im 15. Jahrhundert keineswegs ein derart repräsentatives Ratsgremium an seiner Seite.[14] Llull entwickelt vielmehr eine utopische Wunschvorstellung, wie sogleich deutlich wird, da unser katalanischer Ritter gleich im Anschluss eine schrille Warnung ergehen läßt: *Darum handeln jene Fürsten übel, – malefaciunt* heißt es im Lateinischen, ein *malefactum* aber ist eine Straftat,[15] demnach verstößt der Herrscher damit gegen seine heiligen Pflichten! – Also übersetzen wir lieber:

> *darum verüben jene Fürsten ein Verbrechen, die aus ihrem Rat die Adligen hinauswerfen, die Klugen und Mächtigen und Tüchtigen, und sich einem knechtischen und schlechten Rat unterwerfen, der jeder Form und Qualität entbehrt . . . Solch knechtischer Rat ist eine Krankheit des Reichs und bringt Finsternis, er gereicht dem Fürsten zu üblem Ruf und dem Volk zur Trübsal. Dieses wird gequält, wie Schafe tribuliert werden, wenn Wölfe sie reißen, da sie keine Hirten haben.*[16]

Damit ist die Argumentation Llulls wieder einmal bildhaft poetisch und zugleich argumentativ stark abgekürzt. Llull gibt uns nur indirekt bekannt, wie er auf den Gedanken einer – ganz und gar nicht

---

[14] Zum kgl. Rat in Deutschland exemplarisch Peter Moraw, Wesenszüge der Regierung und Verwaltung des deutschen Königs im Reich (ca. 1350–1450), in: *Histoire comparée* (wie Anm. 5), 149–167, jetzt in: Moraw, *Über König und Reich*, Aufsätze zur deutschen Verfassungsgeschichte des späten Mittelalters, hg. von Rainer Christoph Schwinges, Sigmaringen 1995, 73–88, bes. 76ff.

[15] *Mediae latinitatis lexicon minus*, edd. Jan Frederik Niermeyer/C. van de Kieft, édition remaniée par J.W.J. Burgers, Leiden – Boston 2002, Bd. 2, 823[b].

[16] *Quare illi principes malefaciunt, qui de suo consilio homines nobiles eiciunt, sapientes et potentes et uirtuosos, et se submittunt (!) vili et consilio pravo et vacuo formis. (. . .) Quod siquidem uile consilium est infirmitas regni et tenebrae illius, et mala fama principis et labor populi ita tribulati, sicut oues, quae tribulantur per lupos, quando pastores non habent.* (*Arbor imperialis* III.4, wie Anm. 12, 340).

zeittypischen – repräsentativen Ratsversammlung gekommen ist. Er verteidigt offensichtlich die ständische Qualifikation von Ratspersonen gegen die Konkurrenz neuartiger anderer Qualifikationen, die sich in seiner Gegenwart an den europäischen Höfen zunehmend als karrierefördernd erwiesen, nämlich Königsdienst und erprobter Sachverstand. Im Frankreich Philipps des Schönen sind die sogenannten Legisten, die Juristen aus dem Süden des Landes, aus dem Languedoc, nur das bekannteste Beispiel[17] für die zunehmende Rekrutierung von Universitätsabgängern. Ebenso schlagend lässt sich die Bedeutung wissenschaftlicher Ausbildung an der Kurie des Papstes verfolgen,[18] wo schon im 13. Jahrhundert das Kardinalskolleg, ja der apostolische Stuhl selbst Universitätsabgängern offen steht. Nicht allein das kanonische Recht war da gefragt,[19] Theologen, Mediziner, Artes-Studenten sind ebenso zu finden.[20] Gewiß konnten die an der Universität erworbenen Fähigkeiten ihre Karriere nicht ausschließlich beschleunigen, zu einem erheblichen Teil konnten und mußten sie auf ihrem Weg nach oben auch an die „älteren", die traditionellen Qualifikationen anknüpfen, d. h. an vornehme Herkunft und Verwandt-

[17] Vgl. dazu nur nach Franklin J. Pegues, *The Lawyers of the Last Capetians*, Princeton, N.J. 1962 [dazu vgl. Jean Favier, Les légistes et le gouvernement de Philippe le Bel, in: *Journal de Savants* (1969) 92–108] jetzt vor allem Joseph Reese Strayer, *The Reign of Philipp the Fair*, Princeton, N.J. 1980.

[18] Den Beispielen für Päpste, Kardinäle und Bischöfe mit kanonistischer Kompetenz bei Jürgen Miethke, Historischer Prozeß und zeitgenössisches Bewußtsein. Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter, in: *Historische Zeitschrift* 226 (1978) 564–599 (bes. 574ff.), ließen sich leicht andere Kuriale des 13. Jhs. anfügen, die nachweislich hochqualifizierte Kanonisten waren. Exemplarisch sei nur auf Martin Bertram, Nochmals zum Dekretalenapparat des Goffredus Tranensis, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 82 (2002) 638–662, verwiesen, der (641) schreibt, daß Gottfried „ab 1235 in Neapel über die neue Kompilation Gregors IX. gelesen" hat. „Aus diesen Vorlesungen ist dann der Apparat entstanden, den er an der römischen Kurie, wo er im Juni 1240 als *auditor contradictarum* bezeugt ist, abschließend redigiert und . . . publiziert hat." Ähnliche kuriale Karrieren ließen sich zu Dutzenden anführen.

[19] Neuerlich zusammenfassend Robert Gramsch, *Erfurter Juristen im Spätmittelalter*, Die Karrieremuster und Tätigkeitsfelder einer gelehrten Elite des 14. und 15. Jhs. (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 17), Leiden/Boston 2003.

[20] Jürgen Miethke, Karrierechancen eines Theologiestudiums im Spätmittelalter, in: *Gelehrte im Reich, Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts*, hg. von Rainer Christoph Schwinges (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 18), Berlin 1996, 181–209. Vgl. auch den Mittelalterteil des Sammelbandes: *Artisten und Philosophen, Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte einer Fakultät vom 13. bis zum 19. Jahrhundert*, hg. von Rainer Christoph Schwinges (Veröff. der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, 1), Basel 1999.

schaft, an ein Netz von Klientelbindungen, an förderliche Patronage oder an aussichtsreiche Liaisons mit einflußreichen Kreisen, die einen Aufstieg fördern mochten. Diese unterschiedlichen karrierefördernden Qualitäten werden aber im Spätmittelalter eben doch zunehmend ergänzt oder ersetzt durch eine an einer Universität genossene Ausbildung, und viele Universitätsabgänger haben bewiesen, daß sie ihre Chancen durchaus zu wahren wußten.

Ich will mich hier nicht mit Listen von Namen verbreiten, die das im einzelnen belegen könnten, ich bemerke nur, daß auch umgekehrt in ganz Europa allgemein der Eindruck eines eklatanten Erfolges der Universitäten zu beobachten ist. Das läßt sich allein schon daran ablesen, daß sich allmählich überall in Europa, an ganz verschiedenen Orten die Tendenz bemerkbar machte, den zunächst noch sehr wenigen Universitäten, die man im 13. Jahrhundert fast noch an einer Hand abzählen konnte, nämlich Bologna oder Paris, Oxford und Cambridge, Montpellier oder Salamanca, Neapel und Orléans (denen sich noch einige wenige andere anschließen ließen), ihre Attraktivität eben dadurch zu bescheinigen, daß man sich bald daran machte, dort wo bisher noch keine Universitäten existierten, solche Einrichtungen nachzuahmen und durch Neugründungen im eigenen Land alle jene Vorteile zu gewinnen, die man an den alten Bildungsstätten gegeben sah.

Im 14. Jahrhundert tritt schließlich – und spät – auch Deutschland, das Römische Reich nördlich der Alpen auf den Plan mit den Gründungen von Prag (1348), Wien (1365), Heidelberg (1386), Köln (1388) und Erfurt (1392), und diese Reihe setzt sich dann noch kräftig in den Gründungswellen des 15. Jahrhunderts fort. In hohen Tönen schreiben die Gründungsprivilegien der jeweilig geplanten neuen Universität einen gewaltigen gesellschaftlichen Nutzen zu,

> *nicht allein für die Bewohner der Stadt selbst, sondern auch für die des Umlandes und der Nachbargebiete, ja auch für alle anderen Menschen, die dann außer diesen* (engsten Nachbarn) *aus den verschiedenen Gegenden der Welt hier zusammenkommen*,

so heißt es in der Gründungserlaubnis des avignonesischen Schismapapstes Clemens VII. für Erfurt (1379),[21] und für Heidelberg erwartete dessen römischer Konkurrent Papst Urban VI. nur wenig später

[21] *. . . non solum incolarum ipsius oppidi et districtus ac composite regionis, sed eticam aliorum, qui preter hos de diversis mundi partibus confluerunt ad oppidum memoratum.* (Acten der

(1385), daß er sich darüber freue, daß der Pfalzgraf eine Universität gründen wolle

> *zum Vorteil und zur Hochkonjunktur nicht allein des Gemeinwesens und der ihm unterworfenen Lande, sondern auch der anderen benachbarten Gebiete*, damit dort *der Glaube verbreitet, die Einfältigen gebildet, die Gerechtigkeit der Gerichte gewahrt, die Vernunft bestärkt, Geist und Verstand der Menschen erleuchtet werden*;

der Papst schließt sich diesen Zielen ausdrücklich an; Heidelberg solle

> *mit den Gaben der Wissenschaft derart geziert werden, daß es Menschen hervorbringe, die von reiflichem Rat ansehnlich, mit allem Tugendschmuck bekränzt und in den Lehren der verschiedenen Disziplinen erzogen sind, so daß dort ein lebendiger Quell der Wissenschaften sprudele, von dessen Fülle alle schöpfen können, die sich von den Texten der Bildung durchtränken lassen wollen.*[22]

Solch fromme Wünsche möchte man sich heute noch zu eigen machen, sie könnten, wenn sie in Erfüllung gingen, unserer Universität die derzeit so eifrig erstrebte „Exzellenz" auf Dauer sichern!

Weitere Beispiele derartig in Urkundenformeln gegossener hehrer Erwartungen will ich mir und Ihnen ersparen. Die hoffnungsvollen Töne der Gründungsprivilegien formulierten noch jahrhundertelang die durch Erfahrung erhärteten Erfolgsversprechungen an die Allgemeinheit. Daß sich die starke Vermehrung von Universitäten im Spätmittelalter geradezu unvermeidlich mit einer deutlichen Provinzialisierung der einzelnen Hochschule, mit einer sichtbaren Reduktion des Einzugsgebietes ihrer Studenten, wie auch der Rekrutierungszonen

---

Erfurter Universität, Bd. 1–2, bearb. von Johann Christian Hermann Weissenborn, Halle 1881–1884, hier Bd. 1, S. 2). Dazu Miethke, Die mittelalterliche Universität und die Gesellschaft, in: *Erfurt, Geschichte und Gegenwart*, hg. von Ulman Weiss (Schriften des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt, 2), Weimar 1995, 181f.

[22] *Cum . . . ipse dux non solum ad utilitatem et prosperitatem huiusmodi rei publice ac incolarum terrarum sibi subiectarum, sed etiam aliarum partium vicinarum laudabiliter intendens in villa sua Heydelberg . . . desideret plurimum fieri et ordinari per sedem apostolicam studium generale in qualibet licita facultate . . ., ut ibidem fides ipsa dilatetur, erudiantur simplices, equitas servetur iudicii, vigeat ratio, illuminentur mentes et intellectus hominum illustrentur, nos premissa . . . attente considerantes ferventi desiderio ducimur, quod villa predicta scientiarum ornetur muneribus, ita ut viros producat consilii maturitate conspicuos, virtutum redimitos ornatibus ac diversarum facultatum dogmatibus eruditos, sitque ibi scientiarum fons iriguus, de cuius plenitudine hauriant universi litterarum cupientes imbui documentis.* (Gründungsprivileg Papst Urbans VI., hier zitiert nach Miethke, Heidelberg 1385/86, in: *Charters of Foundation and Early Documents of the Universities of the COIMBRA-Group*, edd. Joseph Maria Martin Hermans/Marc Nelissen, Groningen 1994, 100[a]).

ihrer Professoren verband, wurde nicht so deutlich wahrgenommen. Das quantitative Wachstum des Hochschulsystems war und ist jedenfalls eindrucksvoll genug. Rainer Schwinges hat das, die Ergebnisse von Friedrich Eulenburg aus dem Anfang des 20 Jhs. aufgreifend und präzisierend, eindrucksvoll statistisch belegt.[23] Die Studentenzahlen in Deutschland wuchsen, trotz dramatischer Schwankungen im Einzelnen, durchschnittlich jährlich um ca. 1,75%, und zwar über das gesamte 15. Jahrhundert hin, das ergibt in 10 Jahren eine Steigerung um fast ein Fünftel, und in 100 Jahren ein Wachstum auf fast das Dreifache! Das gilt offenbar in ganz ähnlicher Weise auch anderwärts in Europa, wenngleich wir mangels der fehlenden Matrikellisten dort leider keine genaue Auszählung und somit keine statistische Fixierung erreichen können.

Wie immer das auch im einzelnen sich verhalten mag, Universitätsbildung zahlte sich aus, wenn gewiß auch nur neben und in Konkurrenz mit anderen Qualifikationen, die vorteilhaft waren. Universitätsbildung vermittelte, so können wir feststellen, zumindest wichtige Zusatzchancen, die bisweilen zu einer aufsehenerregenden Karriere führen konnten. *Vom Adel des Doktor* konnten die römischrechtlich gebildeten Juristen träumen und von sich aus einen Platz auf gleicher Höhe mit den Grafen beanspruchen.[24] In ihren Kommentaren und Schriftsätzen haben sie das unermüdlich verkündet. Dabei wollen wir hier nicht prüfen, ob damals ein leibhaftiger Graf einen promovierten Juristen, einen *doctor legum, doctor decretorum* oder *doctor utriusque* ohne entsprechenden familiären Hintergrund wirklich als gleichberechtigt anerkannt hätte. Allein dieser Anspruch der Gelehrten jedoch scheint mir bezeichnend genug.

Universitäre Bildung lohnte sich nicht nur im Einzelfall, es läßt sich auch belegen, daß durch gelehrte Qualifikation innerhalb bestimmter durch andere Kriterien abgesteckter Margen ein Lebenserfolg,

---

[23] Friedrich Eulenburg, *Die Frequenz der deutschen Universitäten von ihrer Gründung bis zur Gegenwart* (Abh. der Philologisch-Historischen Klasse der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 24/2), Leipzig 1904; Rainer Christoph Schwinges, *Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert, Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches* (Veröff. des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Universalgeschichte, 123 = Beiträge zur Sozial- und Verfassungsgeschichte des Alten Reiches, 6), Stuttgart 1986.

[24] Vor allem Hermann Lange, Vom Adel des *doctor*, in: *Das Profil des Juristen in der europäischen Tradition, Symposion aus Anlaß des 70. Geburtstages von Franz Wieacker*, hg. von Klaus Luig/Detlef Liebs, Ebelsbach 1980, 279–294.

bemessen durch Einkommen und Ämter, erheblich befördert werden konnte und befördert worden ist. Die Karriere aus der Gosse an die Spitze ist sicherlich auch damals (wie stets) die absolute Ausnahme gewesen, aber ein Aufstieg über Generationen hin in moderatem Rahmen war ja auch keineswegs zu verachten.

In den sich im Spätmittelalter ausbildenden und differenzierenden Apparaten herrschaftlicher Regierung und Verwaltung nahmen auch unterschiedlich ausgebildete Universitätsbesucher Platz, nicht immer von allen willkommen geheißen, wie wir es ja bei Ramon Llull beobachten konnten, doch in ihrem Anteil beharrlich ansteigend. Diese „Akademisierung" der Verwaltung, diese „Verwissenschaftlichung" der sozialen Beziehungen[25] hatte auch Folgen für die Vermittlung universitärer Ideen, Vorstellungen und Überlegungen. Diesem Punkt wenden wir uns abschließend zu. Der Erfolg universitärer Bildung und Ausbildung verstärkte sich gewissermaßen von selbst und aus sich selbst heraus. An den Hohen Schulen konnte man lernen, nicht allein zu lesen und zu schreiben, sondern darüber hinaus Texte zu analysieren, Autoritäten zu prüfen, sie mit gegenläufigen Ansichten zu konfrontieren. In langjährigen Studien hatte man geübt, Probleme in leichter überschaubaren Teilschritten anzugehen, das Für und Wider sorgfältig einander gegenüber zu stellen, um erst dann ein Fazit zu ziehen. Man konnte dort die Gewohnheit ausbilden, den Bedingungsrahmen bestimmter Entscheidungen ebenso sorgfältig zu bedenken wie deren Folgelasten ins Auge zu fassen. Das alles ließ sich von den an der Universität betriebenen Überlegungen her ohne allzu große Mühe auf andere Lebenskreise und andere Probleme transferieren. Man brauchte den konkreten zur Entscheidung stehenden praktischen Fragen, mit denen man nun konfrontiert wurde, nicht bereits ausdrücklich im Universitätsunterricht begegnet zu sein. Ein Jurist hatte von dem lokalen Recht der Region, in die ihn seine Anstellung führte, wahrscheinlich nie auf den Bänken der Universität erfahren, und mochte Streitigkeiten um Mitgift oder Erbe, geschult am Gemeinen Recht, wie er es in den Hörsälen gelernt hatte, gleichwohl erfolgreich entwirren und damit auch komplizierte Streitfälle schlichten.[26] Ein Theologe konnte mit trinitarischen Spekulationen

[25] Wichtig die Ergebnisse der genauen statistischen Erhebungen von Gramsch zu den Juristen Erfurt.

[26] Hier sei nur auf den wissenschaftlichen Umgang mit dem Sachsenspiegel an mittelalterlichen Universitäten hingewiesen; der Text hat ja erst in der Renaissance

gewiß die Alltagsfragen seiner Gemeinde ebenso wenig bewältigen, wie er mit der dogmatischen Durchdringung von Glaubensartikeln die praktischen Fragen seiner Beichtkinder zu lösen vermochte, dennoch gab ihm sein Studium Rückhalt zu einem mehr oder minder verläßlichen Urteil in den Fragen des kirchlichen Lebens. Ein Universitätsbesucher, der die Artes studiert hatte, mochte seine Logik, die er an Boethius, Aristoteles oder aus einem mittelalterlichen Schulbuch gelernt hatte, noch am ehesten unmittelbar gebrauchen können, um Fehlschlüsse aufzudecken und sicher zu argumentieren, aber in den naturphilosophischen Schriften des *philosophus*, seiner „Metaphysik" oder Ethik und in den bald zahlreichen scholastischen Kommentatoren brauchte er nicht täglich nachzuschlagen, um zu erfahren, daß die Disziplin methodischen Nachdenkens ihm gewiß in manch anderen zuvor ungeahnten Bereichen von Nutzen war.

„Politik" war auf den Universitäten damals kein eigenes Fach, nicht einmal eine regelmäßig auftauchende Teildisziplin des Artes-Unterrichts. Selbst die aristotelische *Politica*, dem Abendland erst seit etwa 1265 in lateinischer Übersetzung zugänglich,[27] wurde nur *extraordinarie* zum Gegenstand von Lehrveranstaltungen, d.h. eine Vorlesung zu diesem Werk wurde nicht in das semesterweise auf die einzelnen Dozenten verteilte Pflichtprogramm aufgenommen; das Buch wurde nur dann kommentiert, wenn einer der Dozenten es gewissermaßen nach eigener Wahl lesen wollte. Gleichwohl wurden alle Universitätsbesucher auf ihrem weiten Weg durch das Ausbildungsprogramm immer wieder mit aristotelischen Schriften konfrontiert, so daß sie auch für die aristotelische „Politik" mehr als empfänglich waren. Und fast jeder Universitätsabgänger wurde später von Fragen der Politik in Anspruch genommen. Daß keine einzelne Fakultät, kein eigenes Fach für die Politik eine exklusive Zuständigkeit beanspruchen konnte, das machte jeden Universitätsabgänger, an welcher Fakultät er auch

---

offiziell in das universitäre Lehrprogramm Aufnahme gefunden. Vgl. jetzt die wichtige Einleitung in die gerade vorgelegte kritische Ausgabe: *Glossen zum Sachsenspiegel, Landrecht, I: Buch'sche Glosse*, hg. von Frank-Michael Kaufmann (MGH Fontes iur. germ. ant., n.s. 8, 1–3), München 2002, Bd. 1, XVII–XLIV; sowie die Darlegungen von Bernd Michael, Deutsche Rechtshandschriften, in: *Aderlaß und Seelentrost, Die Überlieferung deutscher Texte im Spiegel Berliner Handschriften und Inkunabeln*, hg. von Peter Jörg Becker und Eef Overgaauw, Mainz 2003, 291–299.

[27] Christoph Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späteren Mittelalter*, Teil 1–2 (Bochumer Studien zur Philosophie, 19), Amsterdam – Philadelphia 1992.

studiert haben mochte, zum Adressaten der Fragen aus der Praxis an die Theorie.

Jede Fakultät konnte und mußte von ihrer Tradition und ihrem autoritativen Textcorpus her Antworten entwickeln, zumindest entwickeln können. Und in der Tat orientierten sich noch heute nachprüfbar die allermeisten politischen Schriften an den Vorgaben einer der wichtigen Fakultäten, vielleicht mit Ausnahme der Medizin, welche mir nicht als exklusives Sprachmuster oder ausschließliche Leitwissenschaft politischer Theorie bekannt ist, die freilich auch wichtige (wenn auch wenige) Stichworte in die Debatte einzubringen hatte. Unter den zahlreichen Autoren politiktheoretischer Traktate des späten Mittelalters findet sich kein einziger, der keinerlei Verbindung mit der Universität und ihren Fakultäten gehabt hätte. Selbst die ganz wenigen, die nicht selber als Universitätsbesucher oder Dozenten nachweisbar sind (wie etwa Dante oder Ramón Llull), pflegten engste Beziehungen zur scholastischen Wissenschaft, meist über große Bettelordensstudien an den Konventen der Franziskaner oder Dominikaner. Alle anderen, die sich in irgendeiner Weise ausführlicher zu Wort meldeten, sind nachweislich *magistri* und *doctores*, können die schwere Rüstung einer scholastischen Methode der Untersuchung und die typischen Formen von deren Darlegung in ihren Schriften nicht verleugnen, und sie wollen das auch gar nicht.[28]

Für wen aber haben diese Autoren ihre Texte geschrieben, wenn sie denn für die Hörsäle allenfalls laufende Kommentare zur Politik des Aristoteles produzieren konnten? Wer hat ihre Texte gelesen und kritisch oder unkritisch wahrgenommen? Eine Antwort auf diese Fragen ist schwierig. Wir können die Verfasser nicht mehr selber nach dem Publikum fragen, das sie sich wünschten. Kaum jemals findet man Selbstaussagen dazu. Wenn wir dann aber nur zu lesen bekommen, sie schrieben für wirklich jedermann, der aus dem Werk seinen Nutzen ziehen möge, so hilft uns das zu keiner sehr förderlichen Antwort. Blicken wir dagegen auf die Leser, die eine Schrift nachweisbar gehabt hat, so kommen wir auch damit nicht aus unserer Schwierigkeit heraus. Auch heute noch pflegt nicht jeder Leser in einem Buch, das er in der Hand hatte, seine Unterschrift zu hinter-

[28] Miethke, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham* (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 16), Tübingen 2000, bes. 1–24.

lassen. Auch schreibt nicht jeder, der ein Buch kauft, seinen Namen hinein. So ist die Feststellung der ursprünglichen Bibliotheksheimat von „politischen" Manuskripten manchmal, ja meistens recht schwierig. Es scheint nach Sondagen für einige bedeutende Texte des 14. und 15. Jahrhunderts[29] aber außer Zweifel, daß exakt jene breite und immer breiter werdende Schicht von gelehrten Klerikern im Apparat der Fürstenhöfe und Prälatenkurien überproportional häufig auch als Leser, Auftraggeber und Besitzer der Codices nachweisbar ist, die uns hier interessieren: Kardinäle, Bischöfe, Lektoren in Bettelordenskonventen, Universitätslehrer und Universitätsabgänger begegnen uns da, die selbst die dicken Folianten der umfänglichen enzyklopädischen Bemühungen ihrer Zeitgenossen und deren teilweise lang zurückreichenden Traditionen in ihre Büchersammlungen einreihten.

Daneben ist es auch manch einem Autor darum zu tun gewesen, seinen Text als Widmungsexemplar einem potenten Gönner vorzulegen. Das Mindeste, was dieser dann für diese gewiß nicht ungefragt erwiesene Ehre als Kompensation erwidern konnte, war es, das Buch in die eigene Bibliothek aufzunehmen. Die Bibliothek der Päpste zeigt heute noch eine ganze Reihe von solchen Widmungsexemplaren. Der Papst erwies sich auch, wenn er ein eigenes Interesse entwikkeln konnte (was freilich nicht immer geschah),[30] pflicht- und erwartungsgemäß im Rahmen freilich seiner auch nicht unbegrenzten Möglichkeiten dem Autor gegenüber etwa dadurch erkenntlich, daß er ihm eine Art Ehrenpension aussetzte, was z.B. bei Augustinus von Ancona geschah (der freilich vor seinem Tode niemals in den Genuß dieser Summen kam),[31] oder dadurch, daß er ihn mit einer Provision auf eine ausreichende kirchliche Pfründe belohnte, oder aber ihn wiederum durch Expektanzen, d.h. durch das Versprechen, irgendwann in Zukunft solle für ihn gesorgt werden, mit ungewissen

---

[29] Miethke, Marsilius und Ockham – Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späteren Mittelalter, in: *Medioevo* 6 (1980) 534–558.

[30] Im 14. Jahrhundert reichten eine ganze Anzahl von Autoren ihre Schriften bei der Kurie ein als vorweggenommene Talentproben in der offensichtlichen Erwartung einer entsprechenden Belohnung. Wilhelm von Sarzano, Konrad von Megenberg, Hermann von Schildesche, usw. Das kann hier nicht im einzelnen belegt werden, vgl. beispielhaft Miethke, Ein neuer Text zur Geschichte der politischen Theorie im 14. Jahrhundert, Der „*Tractatus de potestate summi pontificis*" des Guilelmus de Sarzano aus Genua, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 54 (1974) 509–538.

[31] Miethke, *De potestate*, 170–177.

Aussichten vertröstete.[32] Auch weltliche Herrscher mochten für politische Theoretiker ein teilweise offenes Ohr und jedenfalls einen mehr oder minder sicheren Platz an ihrem Hofe übrig haben. Der römische Kaiser Ludwig der Bayer hielt das so mit Marsilius von Padua, Michael von Cesena oder Wilhelm von Ockham,[33] nicht anders auch der französische König, der seinen Hof ständigen Kontakt zur Universität Paris halten ließ: der vierteljährlich wechselnde Rektor der Pariser Scholarengemeinschaft wurde kraft Amtes zum kgl. *Conseil*, zum Rat hinzugezogen und konnte so Brücken schlagen helfen zu förderungsbedürftigen Magistern. Auch sonstige Ämter bei Hof wurden regelmäßig mit Magistern der Universität besetzt.[34]

Einige der Autoren unserer Texte legten ihre Schriften gleich als Memoranden vor, angefragt und von einem Auftraggeber aufgefordert oder auch aus freien Stücken. Pierre Dubois, königlicher Advokat im normannischen Coutance, hat mit phantastisch-utopischen Projekten für einen neuen Kreuzzug ins Heilige Land am französischen (und wohl auch am englischen) Hof geworben, freilich ohne weiteren Erfolg.[35] Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham haben Ludwig dem Bayern in der berüchtigten Eheaffäre der Herzogin von Tirol Margarethe Maultasch durch eigene Gutachten ein ruhiges

---

[32] Etwa Heinrich von Cremona oder Aegidius Romanus, vgl. Miethke, Das Konsistorialmemorandum „*De potestate pape*" des Heinrich von Cremona von 1302 und seine handschriftliche Überlieferung, in: *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, hg. v. Alfonso Maierù/Agostino Paravicini Bagliani (Storia e letteratura, 151) Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1981, 421–445; bzw. De potestate papae, 85, auch Miethke, Legitimität, 653ff.

[33] Miethke, Wirkungen politischer Theorie auf die Praxis der Politik im Römischen Reich des 14. Jahrhunderts, Gelehrte Politikberatung am Hofe Ludwigs des Bayern, in: *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages/Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, hg. von Joseph Canning, Otto Gerhard Oexle (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 147), Göttingen 1998, 173–210. Zu Ockham zuletzt zusammenfassend Volker Leppin, *Wilhelm von Ockham, Gelehrter, Streiter, Bettelmönch* (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 2003.

[34] Vgl. etwa Martin Kintzinger, *Viri religiosi et literati*, Kleriker am Fürstenhof im späten Mittelalter, in: *Vita religiosa im Mittelalter, Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geb.*, hg. von Franz-Josef Felten/Nikolaus Jaspert, unter Mitarbeit von Stephanie Haarländer (Berliner Historische Studien, 31 = Ordensstudien, XIII) Berlin 1999, 503–533.

[35] Pierre Dubois: *De recuperatione Terre Sancte.* Dalla „*Respublica Christiana*" *ai primi nazionalismi e alla politica antimediterranea*, a cura di Angelo Diotti (Testi medievali di interesse dantesco, 1), Florenz 1977 [Korrekturen zur Edition vermerken: Leonard E. Boyle, Pierre Dubois and the *Summulae logicales*, in: *Medieval Studies* 34 (1972) 468–470; Jürgen Miethke, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 59 (1979), 517f.].

Gewissen verschafft.[36] Ockham hat dem englischen König Edward III. von München aus gegen päpstliches Verbot die Besteuerung seiner Landeskirche im Krieg mit Frankreich ermöglichen wollen.[37] Die Franziskanerexulanten um Michael von Cesena und Bonagratia von Bergamo in München haben die damalige intellektuelle Öffentlichkeit zur Rechtfertigung ihrer Flucht aus Avignon mit einem geradezu unglaublich umfangreichen Stoß von Pamphleten und Denkschriften zehn Jahre lang überschüttet.[38] Es gibt sogar eine Chroniknotiz des steirischen Abtes Johann von Viktring, der dem Habsburger Herzog von Österreich Albrecht II. nachsagt, er habe im großen Konflikt zwischen den avignonesischen Päpsten und Kaiser Ludwig dem Bayern in seinen Landen die Veröffentlichung der päpstlichen Bannsentenzen nicht gestattet,

> *dabei stützte Ludwig sich, wie man sagt, auf einen gewissen* ‚Dialogus', *den der englische Franziskaner Wilhelm von Ockham über die verschiedenen Sachfragen und Meinungen herausgebracht hat.*[39]

Lupold von Bebenburg,[40] Bologneser *doctor decretorum* und damals Domherr u.a. in Würzburg und Mainz, auch Offizial des Würzburger Bischofs und später selber Bischof von Bamberg, war nachweislich persönlich an den diplomatischen Gesprächen der deutschen Reichsfürsten in derselben Zeit beteiligt und hat wahrscheinlich auch 1338

---

[36] Demnächst dazu ausführlicher etwa Jürgen Miethke, Die Eheaffäre der Margarete „Maultasch", Gräfin von Tirol (1341/42). Ein Beispiel hochadliger Familienpolitik im Spätmittelalter, erscheint in: *Festschrift für Ludwig Schmugge*, hg. von Andreas Meyer u.a. (voraussichtlich 2004).

[37] Dazu knapp und präzise Hilary Seton Offler in seiner editorischen Vorbemerkung zum Text in: *Guillelmi de Ockham Opera politica*, vol. ^{2}1, Manchester 1974, 220ff.; vgl. auch Leppin, *Ockham*, 259–263.

[38] Dazu immer wieder in subtilen und weiterführenden Studien Roberto Lambertini, zusammengefaßt zunächst in: *La povertà pensata, Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham* (Collana di storia medievale, 1), Modena 2000.

[39] *Quod* [d.i. die Prozesse der Kurie gegen Ludwig den Bayern] *Albertus dux in suis fieri districtibus nullatenus <voluit>; dicitur quoque Ludewicus inniti cuidam dyalogo quem Wilhelmus Okkam . . . de diversis materiis et sententiis . . . edidit . . .* [*Joannis abbatis Victoriensis Liber certarum historiarum*, ed. Fedor Schneider (MGH, SSrerG in usum scholarum, <36>), Bd. 2, Hannover-Leipzig 1910, 230f.], dazu bereits Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 121f. Wie immer im einzelnen die ursprüngliche Lesung des verderbt überlieferten Textes war, daß Ockhams *Dialogus* von dem Chronisten in eine unmittelbare Beziehung zur politischen Praxis Alberts in Österreich oder Ludwigs in Deutschland gebracht wird, ist klar.

[40] Zu ihm und seinem Traktat demnächst ausführlich die allgemeine Einleitung in: *Lupold von Bebenburg, Politische Schriften*, hg. von Jürgen Miethke und Christoph Flüeler (Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften des späteren Mittelalters, 4) Hannover [voraussichtlich 2004], 1–148.

an dem berühmten Kurfürstentag teilgenommen, auf dem in Rhens bei Koblenz die Ansprüche des Papstes auf eine konstitutive Mitwirkung an der Regelung der Herrschaftsnachfolge im Römischen Reich zurückgewiesen worden sind und das Majoritätsprinzip bei Nichteinstimmigkeit der Königswahl zum ersten Male sanktioniert wurde. Lupold hat ein Jahr später (1339) einen Traktat abgeschlossen, in welchem er, die Rhenser Entscheidungen begründend, auf der Grundlage der zeitgenössischen Kanonistik und eines bemerkenswert selbständigen Geschichtsdenkens, Vorschläge für eine Überwindung der schweren Krise des Reiches vorlegte. Bezeichnend genug hat Lupold seinen Text auch mündlich vorgetragen und bei solcher Gelegenheit auch im Gruppendiktat abschreiben lassen: für August 1341 ist bezeugt, daß er solcherart seinen „*Tractatus de iuribus regni et imperii*" in Eichstätt einem interessierten Publikum vorgestellt hat. Wenn wir annehmen, daß diese Veranstaltung keine absolut vereinzelte Spezialaktion war, so ist die Vermutung naheliegend, daß Lupold auch in München am kaiserlichen Hof Ludwigs des Bayern seinen Traktat auf diese Weise öffentlich zur Diskussion stellte, zumal Wilhelm von Ockham sich sogleich mit seinen Thesen in eine intensive literarische Auseinandersetzung verwickelt hat.[41]

Ob nun diese plausible Annahme zutrifft oder nicht, deutlich ist wohl bereits aus den sonstigen hier genannten Quellenzeugnissen und damit aus gesichertem Befund, daß die umfangreichen Traktate der scholastischen Theoretiker auf brennende Probleme ihrer Zeit reagierten und reagieren wollten. Wir dürfen festhalten, daß sie für die Entscheidungsfindung am Herrscherhof und an Prälatenkurien zumindest das anzielten, was wir mit dem Rechtshistoriker Gerhard Dilcher[42] eine Klärung des „normativen Handlungshorizontes" der Entscheidungsträger nennen können, daß sie die Berechtigung, die Legitimität bestimmter Entscheidungen oder Lösungswege im Horizont der Rechtsüberzeugungen, der moralisch-theologischen Grundannahmen und der fundamentalen Werte ihrer Zeit, im Rahmen also der Verfassungsordnung prüften. Dabei gelangten auch sie – wie es nicht anders

[41] Eva Luise Wittneben, Lupold von Bebenburg und Wilhelm von Ockham im Dialog über die Rechte am Römischen Reich des Spätmittelalters, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 53 (1997), 567–586.

[42] Gerhard Dilcher, Die staufische *Renovatio* im Spannungsfeld von traditionalem und neuen Denken, Rechtskonzeptionen als Handlungshorizont der Italienpolitik Friedrich Barbarossas, in: *Historische Zeitschrift* 276 (2003), 613–647.

zu erwarten ist und wie wir das auch heute noch immer wieder erleben – im einzelnen gewiß zu kontroversen Empfehlungen, die jeweils bestimmte Handlungsalternativen entweder öffneten oder ausschlossen, sie leisteten damit jedoch eine wissenschaftliche Beratung der politischen Entscheidungsträger, welche auf uns, wie ich denke, nach den hier vorgetragenen Überlegungen nicht mehr ganz so fremd und unverständlich wirkt.

Politische Theorie wollte und konnte damals wie heute nicht die einzelnen praktischen Maßnahmen wissenschaftlich ableiten. Nach den Kriterien des streng aristotelischen Wissenschaftsverständnisses des Mittelalters entziehen sich kontingente Einzelheiten ohnedies dem Zugriff einer auf allgemeine und notwendige Wahrheit gerichteten Theorie. Der Bedingungsrahmen der politischen Entscheidungen freilich stand einer wissenschaftlichen Erörterung offen und wurde einer kontroversen Betrachtung auch erschlossen, nicht an den Universitäten selbst, aber in den Öffentlichkeiten der konkreten Herrschaftsträger. Die Gesichtspunkte, die dafür entwickelt, begründet, verteidigt und kritisiert wurden, können wir hier nicht mehr im einzelnen in Augenschein nehmen. Soviel aber kann doch dazu gesagt werden: Das politische Denken der Moderne wurde in diesen Debatten auf seinen Weg gebracht, und damit gewannen auch bereits manche unserer eigenen alteuropäischen Vorstellungen über Wesen, Aufgaben und Grenzen staatlicher Organisation[43] erkennbare Gestalt.

[43] Dazu etwa Miethke, Der Tyrannenmord im späteren Mittelalter, Theorien über das Widerstandsrecht gegen ungerechte Herrschaft in der Scholastik, in: *Friedensethik im Spätmittelalter, Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung*, hgg. von Gerhard Beestermöller/Heinz-Gerhard Justenhoven (Beiträge zur Friedensethik, 30), Stuttgart: 1999, 24–48; auch Miethke, Widerstand, Widerstandsrecht (I): Alte Kirche und Mittelalter, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 35 (2003), 739–750.

This page intentionally left blank

VERZEICHNIS DER SCHRIFTEN VON JÜRGEN MIETHKE

Bearbeitet von Gerald Schwedler*

I. *Monographische Veröffentlichungen*

1. Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin: Walter de Gruyter, 1969 [XI, 586 S.].
2. Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort (Schriften des Historischen Kollegs/Vorträge, 23), München: Stiftung Historisches Kolleg, 1990 [48 S.] [= *korrigierter Abdruck von* III.47].
3. Las ideas políticas de la Edad Media, Traducción del alemán de *Francisco Bertelloni*, Buenos Aires: Biblos, 1993 [218 S.] [= *Übersetzung von nr.* III.54 *ins Spanische, vgl. auch nr.* I.4].
4. Le teorie politiche nel medioevo. Prefazione di *Roberto Lambertini*, traduzione di *Mario Conetti* (Collana di Saggistica, 84), Genova: Marietti, 2001 [242 S.] = *Übersetzung von* III.54 *ins Italienische, vgl. auch* I.3].
5. *De potestate papae*. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 16), Tübingen (Verlag J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 2000 [X, 347 S.].

II. *Quellensammlung, Edition, Übersetzung*

1. (*zusammen mit Arnold Bühler*): Kaiser und Papst im Konflikt, Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter (Historisches Seminar, 8), Düsseldorf: Pädagogischer Vlg. Schwann-Bagel, 1988 [192 S.]
2. Wilhelm von Ockham: *Dialogus*, Auszüge zur Politischen Theorie, ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von *Jürgen*

---

* Wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Sonderforschungsbereich „Ritualdymnamik“ an der Universität Heidelberg.

Miethke (Bibliothek klassischer Texte), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992 [X, 276 S.]; 2. durchges. Aufl. 1994 [*Vgl. auch* II.3].

3. Wilhelm von Ockham: Texte zur Politischen Theorie, Exzerpte aus dem „*Dialogus*", lateinisch-deutsch, ausgewählt, hrsg. und übersetzt von *Jürgen Miethke* (Universal-Bibliothek, 9412), Stuttgart: Philipp Reclam, jun., 1995 [400 S.] (*Überschneidungen mit* II.2).
4. Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, Erster Teil: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), hrsg. v. *Jürgen Miethke* und *Lorenz Weinrich* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, A. 38a), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995 [X, 555 S.], [darin *Einleitung* (S. 1–50) und Auswahl der Stücke; vgl. II.5].
5. Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, Zweiter Teil: Die Konzilien von Pavia-Siena (1423/1424), Basel (1431/1449) und Ferrara-Florenz (1438/ 1445), hrsg. von *Jürgen Miethke* und *Lorenz Weinrich* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, A. 38b), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, 510 S. [darin *Einleitung* (S. 15–95) und Auswahl der Stücke, *Fortsetzung von nr. II.4*].

III. *Aufsätze und Beiträge zu Sammelwerken*

1. Ockhams „*Summulae in libros Physicorum*", eine nichtauthentische Schrift? In: Archivum Franciscanum historicum 60 (1967) 55–78.
2. Zu Wilhelm Ockhams Tod, in: Archivum Franciscanum historicum 61 (1968) 79–98.
3. Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham, in: Der Begriff der *repraesentatio* im Mittelalter, Stellvertretung – Symbol – Zeichen – Bild, hrsg. von *Albert Zimmermann* (Miscellanea mediaevalia, 8), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971, 163–185.
4. Zur Herkunft Hugos von St. Viktor, in: Archiv für Kulturgeschichte 54 (1972) 241–265.
5. Abaelards Stellung zur Kirchenreform. Eine biographische Studie, in: Francia 1 (1973) 158–183.
6. Zeitbezug und Gegenwartsbewußtsein in der politischen Theorie

der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: *Antiqui* und *moderni*, Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter, hrsg. von *Albert Zimmermann* (Miscellanea mediaevalia, 9), Berlin/New York: Verlag Walter de Gruyter, 1974, 262–292.

7. Ein neuer Text zur Geschichte der politischen Theorie im 14. Jahrhundert, Der „*Tractatus de potestate summi pontificis*" des Guilelmus de Sarzano aus Genua, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 54 (1974) 509–538.
8. Theologenprozesse in der ersten Phase ihrer institutionellen Ausbildung. Die Verfahren gegen Abaelard und Gilbert von Poitiers, in: Viator 6 (1975) 87–116.
9. Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts, in: Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, hrsg. von *Albert Zimmermann* (Miscellanea mediaevalia, 10), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1976, 52–94.
10. Parteistandpunkt und historisches Argument in der spätmittelalterlichen Publizistik, in: Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, hgg. *Reinhart Koselleck, Wolfgang J. Mommsen, Jörn Rüsen* (Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik, 1), München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977, 47–62.
11. Der Zugriff der kirchlichen Hierarchie auf die mittelalterliche Universität. Institutionelle Formen der Kontrolle über die universitäre Lehrentwicklung vom 12. bis 14. Jahrhundert (am Beispiel von Paris), in: Kyrkohistorisk Årsskrift 77 (1977) 197–204; *erschienen auch in*: The Church in a Changing Society, Conflict – Reconciliation or Adjustment? Proceedings of the CIHEC [= Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée] – Conference in Uppsala, August 17–21, 1977 (Publications of the Swedish Society of Church History, New Series, 30), Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1978, 197–204.
12. Die Kirche und die Universitäten im Spätmittelalter und in der Zeit der Reformation (Bericht für die Schlußsitzung der Internationalen Konferenz der CIHEC in Uppsala 1977), in: Kyrkohistorisk Årsskrift 77 (1977) 240–244 [*auch in*: The Church in a Changing Society (*wie in nr.* III.11) 240–244].
13. Historischer Prozeß und zeitgenössisches Bewußtsein. Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter, in: Historische Zeitschrift 226 (1978) 564–599 [*vgl. nr.* III.26].

14. Eine unbekannte Handschrift von Petrus de Paludes Traktat „*De potestate pape*“ aus dem Besitz Juan de Torquemadas in der Vatikanischen Bibliothek, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Biblotheken 59 (1979) 468–475
15. Zur Bedeutung der Ekklesiologie für die politische Theorie im späteren Mittelalter, in: Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, hrsg. von *Albert Zimmermann* (Miscellanea mediaevalia, 12,2), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980, 369–388.
16. Die handschriftliche Überlieferung der Schriften des Juan Gonzáles, Bischof von Cádiz († 1440). Zur Bedeutung der Bibliothek des Domenico Capranica für die Verbreitung ekklesiologischer Traktate des 15. Jahrhunderts (mit einem Anhang: Inhaltsübersicht über die Miszellanhandschrift Vat. lat. 4039), in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 60 (1980) 275–324.
17. Marsilius und Ockham – Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späteren Mittelalter, in: Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale 6 (1980) 534–558.
18. Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theorie an der Wende zum 14. Jahrhundert, in: Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft, hrsg. von *Kaspar Elm* (Berliner historische Studien, 3 = Ordensstudien, II), Berlin: Duncker & Humblot, 1981, 119–153.
19. Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 37 (1981) 736–773.
20. Das Konsistorialmemorandum „*De potestate pape*“ des Heinrich von Cremona von 1302 und seine handschriftliche Überlieferung, in: Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier, hgg. *Alfonso Maierù, Agostino Paravicini Bagliani* (Storia e letteratura, 151) Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1981, 421–445.
21. Die Traktate „*De potestate papae*“, ein Typus politiktheoretischer Literatur im späteren Mittelalter, in: Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation, hgg. *Robert Bultot, Léopold Génicot* (Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institute d'Etudes Médiévales, II.5), Louvain-la-Neuve 1982, 198–211.
22. Die kleineren politischen Schriften des Marsilius von Padua in neuer Präsentation, Bemerkungen zu einer Edition und zu einem

Kommentar, in: Mittellateinisches Jahrbuch 17 (1982) 200–211.
23. Kaiser und Papst im Spätmittelalter, Zu den Ausgleichsbemühungen zwischen Ludwig dem Bayern und der Kurie in Avignon, in: Zeitschrift für historische Forschung 10 (1983) 421–46.
24. Rahmenbedingungen der politischen Philosophie im Italien der Renaissance, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 63 (1983) 92–124.
25. Wilhelm von Ockham, in: Gestalten der Kirchengeschichte, hrsg. von *Martin Greschat*, Bd. 4 (= Mittelalter II), Stuttgart (W. Kohlhammer Verlag) 1983, 155–175 [*vgl. nr. II.52*].
26. La teoria della monarchia papale nell'Alto e Basso Medioevo, mutamenti di funzione, in: Il pensiero politico del Basso Medioevo, Antologia di saggi, a cura di *Carlo Dolcini* (= Il mondo medievale, Sezione di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee, diretta da *Ovidio Capitani*, 11), Bologna (Patròn Editore) 1983, 119–156 [= *Leicht überarbeitete italienische Fassung von nr.* III.13, *Übersetzung: Roberto Lambertini*].
27. Die Studenten, in: Unterwegssein im Spätmittelalter, hrsg. von *Peter Moraw* (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 1), Berlin: Duncker & Humblot, 1985, 49–70.
28. Die Kirche und die Universitäten im 13. Jahrhundert, in: Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters, hrsg. von *Johannes Fried* (Vorträge und Forschungen, 30), Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1986, 285–320.
29. Universitätsgründung an der Wende zum 15. Jahrhundert, Heidelberg im Zeitalter des Schismas und des Konziliarismus, in: Die Geschichte der Universität Heidelberg (Studium generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Vorträge im Wintersemester 1985/86), Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt, 1986, 9–33.
30. Ruprecht I., der Erbauer der Stiftskirche in Neustadt a. d. Weinstraße und Gründer der Universität Heidelberg, in: Ruperto Carola 75 (1986) 23–30 [*Überschneidungen mit nr.* III.34].
31. Ein neues Selbstzeugnis Ockhams zu seinem „*Dialogus*", in: From Ockham to Wyclif, hgg. *Anne Hudson, Michael J. Wilks* (Studies in Church History, Subsidia 5), Oxford: Basil H. Blackwell's, 1987, 19–30.
32. Marsilius von Inghen als Rektor der Universität Heidelberg, in: Ruperto Carola 76 (1987) 110–120 [*vgl. nr.* III.53].
33. Politische Theorie und die „Mentalität" der Bettelorden, in:

Mentalitäten im Mittelalter, Methodische und inhaltliche Probleme, hrsg. von *František Graus* (Vorträge und Forschungen, 35), Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1987, 157–176.

34. Ruprecht I., der Gründer der Universität Heidelberg, in: Die Sechshundertjahrfeier der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Eine Dokumentation, (im Auftrag des Rektors) hrsg. von *Eike Wolgast*, Heidelberg: Edition Braus, 1987, 147–156 [*Überschneidungen mit* III.30].
35. Der Philosoph als Detektiv, William von Baskerville, Zeichendeuter und Spurensucher, und sein „alter Freund" Wilhelm von Ockham in Umberto Ecos Roman „*Der Name der Rose*", in: „. . . *eine finstere und fast unglaubliche Geschichte*", Mediävistische Notizen zu Umberto Ecos Mönchsroman „*Der Name der Rose*", hrsg. von *Max Kerner*, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1987 [^{3}1988], 115–127.
36. Wilhelm von Ockham und die Institutionen des späten Mittelalters, in: Ockham and Ockhamists, Acts of the Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy „*Medium Aevum*" on the Occasion of its 10th Anniversary (Leiden, 10–12 sept. 1986), hgg. *Egbert Peter Bos, Henri Adrien Krop* (Artistarium, Supplementa, 4), Nijmegen: Ingenium Publisher, 1987, 127–144 *[Vgl. nr.* III.48].
37. Das Reich Gottes als politische Idee im späteren Mittelalter, in: Theokratie, hrsg. von *Jakob Taubes* (Religionstheorie und Politische Theologie, 3), München/Paderborn/Wien/Zürich: Wilhelm Fink & Ferdinand Schoeningh) 1987, 267–278.
38. Kirche und Universitäten, Zur wirtschaftlichen Fundierung der deutschen Hochschulen im Spätmittelalter, in: Litterae Medii Aevi, Festschrift für Johanne Autenrieth zu ihrem 65. Geburtstag, hgg. von *Michael Borgolte, Herrad Spilling*, Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1988, 265–276.
39. Die Welt der Professoren und Studenten an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, in: Historiographie am Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. von *Kurt Andermann* (Oberrheinische Studien, 7), Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1988, 11–33.
40. Postfazione, zu: *Roberto Lambertini – Andrea Tabarroni*, Dopo Francesco: L'eredità difficile (Altri saggi, 12), Torino: Gruppo Abele, 1989, 163–167.

41. Alvaro Pelagio e la chiesa del suo tempo, in: Santi e santità nel secolo XIV (Atti del XV° convegno internazionale, Assisi, 15–16–17 ottobre 1987), Assisi: Università degli Studi di Perugia, Centro di Studi Francescani/Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1989, 253–293.
42. Politisches Denken und monarchische Theorie, Das Kaisertum als supranationale Institution im späteren Mittelalter, in: Ansätze und Diskontinuität deutscher Nationsbildung im Mittelalter, hrsg. von *Joachim Ehlers* („*Nationes*", Historische und philologische Untersuchungen zur Entstehung der europäischen Nationen im Mittelalter, 8), Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1989, 121–144.
43. Marsilius von Padua, Die politische Theorie eines lateinischen Aristotelikers des 14. Jahrhunderts, in: Lebenslehren und Wetentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie, hgg. von *Hartmut Boockmann, Bernd Moeller, Karl Stackmann* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, III 179), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 52–76.
44. Zur sozialen Situation der Naturphilosophie im späteren Mittelalter, in: Lebenslehren und Weltentwürfe (*wie nr. III.43*), 249–266.
45. Zur Bedeutung von Ockhams politischer Philosophie für Zeitgenossen und Nachwelt, in: Die Gegenwart Ockhams, hgg. von *Wilhelm Vossenkuhl, Rudolf Schönberger*, Weinheim: VCH/Acta humaniora, 1990, 305–324.
46. Ockhams Theorie des politischen Handelns, in: Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters, hgg. von *Erhard Mock, Georg Wieland* (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, 12), Frankfurt a. Main/Bern/New York/Paris: Peter Lang, 1990, 103–114.
47. Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, in: Historische Zeitschrift 251 (1990) 1–44 [*vgl. oben Nr. I.2*].
48. Wilhelm von Ockham und die Institutionen des späten Mittelalters, in: Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch, Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen, hgg. von *Gerhard Göhler, Kurt Lenk, Herfried Münkler, Manfred Walther*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, 89–112 [= *Geringfügig erweiterte Fassung von nr.* III.36].
49. Bildungsstand und Freiheitsforderung (12.–14. Jahrhundert), in: Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert, Der

Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich, hrsg. von *Johannes Fried* (Vorträge und Forchungen, 39), Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1991, 221–247.

50. Der Abschluß der kritischen Ausgabe von Ockhams akademischen Schriften, in: Deutsches Archiv 47 (1991) 175–185.
51. Ockhams Concept of Liberty, in: Théologie et droit dans la science politique de l'état moderne, Actes de la table ronde organisée par l'École Française de Rome avec le concours du CNRS, Rome, 12–14 novembre 1987 (Collection de l'École Française de Rome, 147), Rom: École Française de Rome, 1991 [*erschienen 1992*], 89–100 [*vgl. auch nr.* III.73].
52. Wilhelm von Ockham, in: „*Nimm und lies*", Christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1991, 307–332 [*geringfügig ergänzte Fassung von nr.* III.25].
53. Marsilius von Inghen als Rektor der Universität Heidelberg, in: Marsilius of Inghen, Acts of the International Marsilius of Inghen Symposium Organized by the Nijmegen Center for Medieval Studies (CMS), Nijmegen, 18–20 december 1986, edd. *Henri A.G. Braakhuis, Maarten J.F.M. Hoenen* (Artistarium, Supplementa 7), Nijmegen: Ingenium Publisher, 1992, 13–37; *leicht veränderte und erweiterte Fassung von nr.* III.32].
54. Politische Theorien im Mittelalter, in: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. von *Hans-Joachim Lieber*, (Studien zur Geschichte und Politik, Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung, 299), Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1991, 47–156; 2. durchgesehene Auflage 1993 (u. ö.), *auch*: München: Günter Olzog, 1991; Nachdruck Wiesbaden: Fourier, 2000 [*Überschneidungen mit nr.* III.62*; für eine Übersetzung ins Spanische (1993) und ins Italienische (2002) vgl. oben* I.3 *bzw.* I.4].
55. Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter, Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham), in: *Historia philosophiae medii aevi*, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festschrift für Kurt Flasch zum 60. Geburtstag, hgg. von *Burkhard Mojsisch, Olaf Pluta*, Amsterdam/Philadelphia, PA: B.R. Grüner, 1991 [*erschienen 1992*], 643–674.
56. Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, Zur Einführung, in: Das Publikum politischer Theorie im späteren Mittelalter, hrsg. von *Jürgen Miethke* (Schriften des Historischen Kollegs/ Kolloquien, 21), München: R. Oldenbourg, 1992, 1–23.

57. Die Mediävistik in Heidelberg seit 1933, in: Geschichte in Heidelberg, 100 Jahre Historisches Seminar – 50 Jahre Institut für Fränkisch-Pfälzische Geschichte und Landeskunde an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, im Auftrag der Direktoren des Historischen Seminars hrsg. von *Jürgen Miethke*, Berlin/Heidelberg [usw.]: Springer, 1992, 93–124.
58. Politische Theorie in der Krise der Zeit, Aspekte der Aristotelesrezeption im früheren 14. Jahrhundert, in: Institutionen und Geschichte, Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde, hrsg. von *Gert Melville* (Norm und Struktur, Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit, 1), Köln/Wien: Böhlau, 1992, 157–186.
59. L'engagement politique: La Seconde Croisade [= *Bernhard von Clairvaux und die Politik seiner Zeit. Der „Zweite Kreuzzug", ins Französische übersetzt von Dominique Bertrand*, S.J.], in: Bernard de Clairvaux, Histoire, mentalités, spiritualité. Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon (Bernard de Clairvaux, Oeuvres complètes, t. I: Introduction générale = Sources Chrétiennes, 380), Paris: Éditions du CERF, 1992, 475–503.
60. Das Votum „*De paupertate Christi et apostolorum*" des Durandus von Sancto Porciano, Eine dominikanische Position im Streit um die franziskanische Armut (1322/1323), in: *Vera lex historiae*, Festschrift für Dietrich Kurze zu seinem 65. Geb., hgg. *Stuart Jenks, Jürgen Sarnowsky, Marie-Luise Laudage*, Köln/Wien/Weimar: Böhlau, 1993, 149–196.
61. Der Eid an der mittelalterlichen Universität, Formen seines Gebrauchs, Funktionen einer Institution, in: Glaube und Eid, Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, hrsg. von *Paolo Prodi* (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien, 28), München: R. Oldenbourg, 1993, 49–67.
62. Der Weltanspruch des Papstes im späteren Mittelalter, Die politische Theorie der Traktate „*De potestate papae*" in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hgg. von *Iring Fetscher, Herfried Münkler*, Bd. 2: Mittelalter, München: R. Piper & Co., 1993, 351–445 [*Erhebliche Überschneidungen mit nr.* III.54].
63. Kirchenreform auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts, Motive – Methoden – Wirkungen, in: Studien zum 15. Jahrhundert, Festschrift für Erich Meuthen, hgg. von *Johannes Helmrath, Heribert Müller* (in Zusammenarbeit *mit Helmut Wolff*), München: R. Oldenbourg

Verlag, 1994, Bd. 1, 13–42 [*Überschneidungen mit der Einleitung in nr.* II.4].

64. Die päpstliche Kurie des 14. Jahrhunderts und die „*Goldene Bulle*" Kaiser Karls IV. von 1356, in: Papstgeschichte und Landesgeschichte, Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag, hgg. von *Joachim Dahlhaus, Armin Kohnle*, in Verbindung mit *Jürgen Miethke, Folker E. Reichert, Eike Wolgast* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 39), Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 1995, 437–450.
65. Ockham-Perspektiven oder Engführung in eine falsche Richtung? Eine Polemik gegen eine neuere Publikation zu Ockhams Biographie, in: Mittellateinisches Jahrbuch 29/1 (1994 [erschienen 1995]) 61–82.
66. Politische Theorie und die Wissenschaften der mittelalterlichen Universität im 14. Jahrhundert, in: As relacões de poder no pensamento político da baixa idade media, Homenagem a João Moraïs Barbosa (Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas <da Universidade Nova de Lisboa>, 7), Lissabon 1994 [*erschienen* 1995], 329–358 [*Überschneidungen mit nr.* III.76].
67. Lordship and Freedom in the Political Theory of the Early 14th Century, in: Veritas 40 [nr. 159] (Porto Alegre/Brasilien 1995) 679–694 [*Vgl.* III.68 *und* III.77].
68. Señorío y libertad en la teoría política del siglo XIV (übersetzt von *Francisco Bertelloni*) in: Patristica et mediaevalia 16 (Buenos Aires 1995) 1–30 [*Vgl.* III.67 *und* III.77].
69. Die mittelalterliche Universität und die Gesellschaft, in: Erfurt, Geschichte und Gegenwart, hrsg. von *Ulman Weiss* (Schriften des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt, 2), Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1995, 169–188.
70. Karrierechancen eines Theologiestudiums im Spätmittelalter, in: Gelehrte im Reich, Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts, hrsg. von *Rainer Christoph Schwinges* (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 18), Berlin: Duncker & Humblot, 1996, 181–209.
71. Philipp IV. der Schöne (1285–1314), in: Die französischen Könige des Mittelalters, hgg. von *Joachim Ehlers, Heribert Müller, Bernd Schneidmüller*, München: C.H. Beck, 1996, 202–230, 399–401.
72. Konziliarismus – die neue Doktrin einer neuen Kirchenverfassung, in: „Reform von Kirche und Reich" zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449), Konstanz-Prager

Kolloquium (11.–17. Oktober 1993), hrsg. von. *Ivan Hlaváček* und *Alexander Patschovsky*, Konstanz: Konstanzer Universitätsverlag, 1996, 29–61.

73. Libertad, propriedad y gobierno en la pensamiento político de Guillermo de Ockham (übersetzt von *Horacio Botalla*), in: El hilo de Ariadna, del tardoantiguo al tardomedioevo, edd. *Hugo Andrés Zurutuza, Horacio Luis Botalla, Francisco Bertelloni*, Prólogo de *José Emilio Burucúa* (Serie Estudios Sociales), Rosario [Argentinien] 1996, 243–253 [= *leicht veränderte spanische Fassung von nr.* III.48].
74. Die Anfänge des säkularisierten Staates in der politischen Theorie des späteren Mittelalters, in: Entstehen und Wandel des Verfassungsdenkens, Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar, vom 15. 3. bis 17. 3. 1993, Redaktion: *Reinhard Mußgnug* (Der Staat, Beiheft 11), Berlin: Duncker & Humblot, 1996 [*erschienen 1997*], 7–43 [Aussprache: 44–61].
75. Verschriftlichte Mönchstheologie und Zensur, in: „*Viva vox*“ und „*ratio scripta*“, Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters, hgg. von *Clemens M. Kasper, OCist.*, und *Klaus Schreiner* (*Vita regularis*, Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, 5), Münster: LIT-Verlag, 1997, 177–204.
76. Kanonistik, Ekklesiologie und politische Theorie. Die Rolle des Kirchenrechts im Spätmittelalter, in: Proceedings of the 9th International Congress of Medieval Canon Law, Munich, 13–18 sept. 1992, ed. *Peter Landau, Jörg Müller* (Monumenta Iuris Canonici, Series C: Subsidia, 10), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1997, 1023–1051 [*Überschneidungen mit* III.66, *vgl. auch nr.* III.86 *und* III.92].
77. Herrschaft und Freiheit in der politischen Theorie des 14. Jahrhunderts, in: Franciscan Studies 54 (1994–1997 [erschienen 1997]) [= Franciscan Philosophy and Theology, Essays in Honor of Father Gedeon Gál, OFM, on his Eightieth Birthday, edited by *Robert Andrews*, part II] 123–141 [*gekürzte deutsche Fassung von nr.* III.67 *u.* III.68].
78. Der Prozeß gegen Meister Eckhart im Rahmen der spätmittelalterlichen Lehrzuchtverfahren gegen Dominikanertheologen, in: Meister Eckhart, Lebensstationen – Redesituationen, hrsg. von *Klaus Jacobi* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF 7), Berlin: Akademie Verlag, 1998, 353–375.
79. Die Prozesse in Konstanz gegen Jan Hus und Hieronymus von

Prag, ein Konflikt unter Reformern? In: Vorzeitige Reformation und Häresie, hrsg. von *František Šmahel* (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien, 39), München: R. Oldenbourg, 1998, 147–167.

80. Die „*Octo Quaestiones*" Wilhelms von Ockham in zwei unbeachteten Handschriften in Lissabon und Tübingen, in: Franciscan Studies 56 (1998) [= Essays in Honor of Dr. GIRARD ETZKORN, edd. *Gordon A. Wilson, Timothy B. Noone*] 291–305.
81. Wirkungen politischer Theorie auf die Praxis der Politik im Römischen Reich des 14. Jahrhunderts, Gelehrte Politikberatung am Hofe Ludwigs des Bayern, in: Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages/Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter, hgg. von *Joseph Canning, Otto Gerhard Oexle* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 147), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998 [erschienen 1999], 173–210.
82. Die Anfänge der Universitäten Prag und Heidelberg in ihrem gegenseitigen Verhältnis, in: Grenzen erkennen – Begrenzungen überwinden, Festschrift für REINHARD SCHNEIDER zu seinem 65. Geb., hgg. von *Wolfgang Haubrichs, Kurt-Ulrich Jäschke, Michael Oberweis*, Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1999, 299–315.
83. 1300, Das Jubeljahr Papst Bonifaz' VIII.: Päpstlicher Anspruch auf Weltgeltung, in: Das Jahrtausend im Spiegel der Jahrhundertwenden, hrsg. von *Lothar Gall*, Berlin: Propyläen-Verlag, 1999, 137–175.
84. Der erste vollständige Druck der sogenannten „*Chronik des Nicolaus Minorita*" (von 1330/1338). Bemerkungen zur Präsentation eines „Farbbuches" des 14. Jahrhunderts, in: Deutsches Archiv 54 (1998) [*erschienen 1999*], 623–642.
85. Heidelberg, Eine Gründung im Großen Abendländischen Schisma, in: Stätten des Geistes, Große Universitäten von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. von *Alexander Demandt*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, 1999, 147–164.
86. Die Kanonistik als Leitwissenschaft für die politische Theorie der scholastischen Universität, in: Schulen in der deutschen Politikwissenschaft, hgg. von *Wilhelm Bleek, Hans J. Lietzmann*, Opladen: Leske + Budrich, 1999, 33–59 [*Leicht veränderte Fassung von nr.* III.76, *vgl. auch nrr.* III.66 *und* III. 92].
87. Die Kritik des Franziskaners Roger Bacon an der Schwertmission des Deutschen Ordens, in: Prusy – Polska – Europa; Studia z

dziejów średniowiecza i czasów wczesnonowożytnych, Prace ofiarowane Profesorowi Zenonowi Hubertowi Nowakowi w sześćdzietsiątą piątą rocznię urodzin iczertziestolecie pracy naukowej [= Festschrift für Zenon Hubert Nowak], hgg. von *Andrzej Radziminski*, *Janusz Tandecki*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołłaja Kopernika, 1999, 45–55.

88. La théorie politique de Guillaume d'Ockham [traduit de l'allemand par *Anne-Sophie Astrup*], in: Histoire de la philosophie politique, hrsg. *Alain Renaut*, avec la collaboration de *Pierre-Henri Tavoillot* et *Patrick Savidan*, Bd. 2: Naissances de la modernité, Paris: Calmann & Lévy, 1999, 88–125.
89. Der Tyrannenmord im späteren Mittelalter, Theorien über das Widerstandsrecht gegen ungerechte Herrschaft in der Scholastik, in: Friedensethik im Spätmittelalter, Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung, hgg. von *Gerhard Beestermöller, Heinz-Gerhard Justenhoven* (Beiträge zur Friedensethik, 30), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1999, 24–48.
90. *Universitas* und *studium*. Zu den Verfassungsstrukturen mittelalterlicher Universitäten, in: Aevum, Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche 73 (1999) 493–511.
91. Paradiesischer Zustand – Apostolisches Zeitalter – Franziskanische Armut. – Religiöses Selbstverständnis, Zeitkritik und Gesellschaftstheorie im 14. Jahrhundert, in: *Vita religiosa* im Mittelalter, Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geb., hgg. von *Franz-Josef Felten* und *Nikolaus Jaspert*, unter Mitarbeit von *Stephanie Haarländer* (Berliner Historische Studien, 31 = Ordensstudien, XIII) Berlin: Duncker & Humblot, 1999, 503–533.
92. Political Theory and the Fourteenth-Century University, in: Learning Institutionalized, Teaching in the Medieval University, ed. *John van Engen* (Notre Dame Conferences in Medieval Studies, 9), Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2000, 257–277 [*englische Fassung von* III.66, *vgl. auch* III.76 *und* III.86].
93. Die Frage der Legitimität rechtlicher Normierung in der politischen Theorie des 14. Jahrhunderts, in: Die Begründung des Rechts als historisches Problem, hrsg. von *Dietmar Willoweit* unter Mitarbeit von *Elisabeth Müller-Luckner* (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien, 45), München: R. Oldenbourg, 2000, 171–202.
94. Practical Intentions of Scholasticism, The Example of the Political

Theory [= Der Praxisbezug scholastischer Wissenschaft am Beispiel der Politischen Theorie, übers. von *Arnold Bühler*], in: Universities and Schooling in Medieval Society, hgg. von *William J. Courtenay, Jürgen Miethke* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 10), Leiden: E.J. Brill, 2000, 211–228.

95. La teoría política del medioevo tardío en la vía de la modernidad, Cambios de perspectiva en los estudios de los últimos decenios [trad. por *Gustavo D. Corbi*], in: Patristica et Mediaevalia 21 (Buenos Aires 2000) 3–21 [*vgl. Nr.* III.110].
96. Die „Wahldekrete" bei der Wahl eines *rex Romanorum* im spätmittelalterlichen Deutschland, in: Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit, Festschrift für Peter Moraw, hgg. von *Paul-Joachim Heinig, Sigrid Jahns, Hans-Joachim Schmidt, Rainer-Chritoph Schwinges, Sabine Wefers* (Historische Forschungen, 67) Berlin: Duncker & Humblot, 2000, 89–113.
97. „Introduction" [traduite de l'allemand par *Anne Courbon-Kösters*] zu: Bernard de Clairvaux, *De conversione ad clericos*: In: Bernard de Clairvaux, „*Le précepte et la dispense*", „*La conversion*" (Bernard de Clairvaux, Oeuvres complètes, 21 = Sources Chrétiennes, 457], Paris: Éditions du CERF, 2000, 287–322 [und teilweise die Anm. S. 324–421].
98. Thomas von Aquin, in: Klassiker des Politischen Denkens, hgg. *Hans Maier* und *Horst Denzer*, Bd. 1: Von Plato bis Hobbes (Beck'sche Reihe, 1361), München: C.H. Beck, 2001, 79–93, 233–235 [*aufgegangen in nr.* I.5].
99. Johannes Quidort von Paris, *De regia potestate et papali*: Anlaß, Charakter und Technik einer Streitschrift, in: Prague Papers on History of International Relations, Prag 2000, 15–31 [*enthalten in nr.* I.5].
100. Päpstliche Universitätsgründungsprivilegien und der Begriff eines *Studium generale* im Römisch-Deutschen Reich des 14. Jahrhunderts, in: Zwischen Wissenschaft und Politik, Studien zur deutschen Universitätsgeschichte, Festschrift für Eike Wolgast zum 65. Geburtstag, hgg. *Armin Kohnle* und *Frank Engehausen*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001, 1–10.
101. Gelehrte Ketzerei und kirchliche Disziplinierung, Die Verfahren gegen theologische Irrlehren im Zeitalter der scholastischen Wissenschaft, in: Recht und Verfassung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, II. Teil: Bericht über Kolloquien der

Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters, 1996 bis 1997, hrsg. von *Hartmut Boockmann (†), Ludger Grenzmann, Bernd Moeller, Martin Staehelin* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, III. Folge, Bd. 239), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 9–45.

102. Zukunftshoffnung, Zukunftserwartung, Zukunftsbeschreibung im 12. und 13. Jahrhundert. Der Dritte Status des Joachim von Fiore im Kontext, in: Ende und Vollendung, Eschatologische Perspektiven im Mittelalter, hgg. von *Jan A. Aertsen* und *Martin Pickavé* (Miscellanea Mediaevalia, 29), Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2001, 504–524.
103. Der Kampf Ludwigs des Bayern mit Papst und avignonesischer Kurie in seiner Bedeutung für die deutsche Geschichte, in: Kaiser Ludwig der Bayer. Konflikte, Weichenstellungen und Wahrnehmung seiner Herrschaft, hrsg. von *Hermann Nehlsen* und *Hans-Georg Hermann* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF 22), Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 2002, 39–74.
104. Die „*Arbor imperialis*“ des Ramon Lull von 1295/1296, in: *Arbor scientiae*, Der Baum des Wissens von Ramón Lull, Akten des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 40 jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br., hrsg. von *Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda, Peter Walter* (Instrumenta patristica et mediaevalia, Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity, XLII; = Subsidia Lulliana, 1), Turnhout: Brepols, 2002, 175–196.
105. Rituelle Symbolik und Rechtswissenschaft im Kampf zwischen Kaiser und Papst. Friedrich Barbarossa und der Konflikt um die Bedeutung von Ritualen, in: „Ein gefüllter Willkomm“, Festschrift für Knut Schulz zum 65. Geburtstag, hrsg. von *Franz J. Felten, Stephanie Irrgang, Kurt Wesoly*, Aachen: Shaker-Verlag, 2002, 91–125.
106. Propaganda politica nel tardo medioevo [= *Politische Propaganda im späten Mittelalter*], in: Propaganda politica nel basso medioevo, Atti del XXXVIII° Convegno storico internazionale, Todi, 14–17 ottobre 2001 (Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina/Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università degli Studi di Perugia, n.s. 15), Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2002, 1–28.

107. Raumerfassung und Raumbewußtsein auf den Allgemeinen Konzilien des Spätmittelalters, Die Repräsentanz der Regionen in der Entwicklung der Geschäftsordnung vom 13. zum 15. Jahrhundert, in: Raumerfassung und Raumbewußtsein im späteren Mittelalter, hrsg. von *Peter Moraw* (Vorträge und Forschungen, 49), Stuttgart: Jan Thorbecke, 2002, 127–154.
108. Herrscherliche Gewalt und gewaltsamer Widerstand in der politischen Theorie Wilhelms von Ockham, in: Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter, Symposium des Philosophischen Seminars der Universität Hannover vom 26.–28. Februar 2002, hrsg. von *Günther Mensching*, für den Druck besorgt von *Eckhard Homann, Heiner Lohl, Michael Städtler* (Contradictio, Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, 1) Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, S. 266–285.
109. Die Konzilien im 15. Jahrhundert als Drehscheibe internationaler Beziehungen, erscheint in: Oberrheinische Studien 14, hrsg. von *Konrad Krimm*, Stuttgart: Jan Thorbecke, 2003, 257–275.
110. "Eresia dotta" e disciplinamento ecclesiastico: I processi contro gli „errori" teologici nell'epoca della Scolastica [= italienische Übersetzung durch *Roberto Lambertini* von: Gelehrte Ketzerei und kirchliche Disziplinierung, Die Verfahren gegen theologische Irrlehren im Zeitalter der scholastischen Wissenschaft], Pensiero Politico medievale I (2003), S. 61–96.

IV. *Lexikon-Artikel*

1. *Approbation der deutschen Königswahl*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, hgg. von *Walter Kasper* (u.a.), Bd. 1 (Freiburg i.B. [usw.] 1993) Sp. 888–891.
2. *Autorität* (*Alte Kirche und Mittelalter*), in: Theologische Realenzyklopädie, hgg. von *Gerhard Krause, Gerhard Müller* (u.a.), Bd. 5 (Berlin 1980 [*Studienausgabe als Taschenbuch: 1993*]) S. 17–32.
3. *B[ureau], Laurent*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 2 (München/Zürich 1983) Sp. 956.
4. *Dialogus* [Schrift des Wilhelm von Ockham] in: Kindlers Literatur Lexikon [*hier zitiert nach* dtv (München 1974) Sp. 10618f.]; *auch in*: Kindlers Neues Literaturlexikon, hrsg. von *Walter Jens*, Bd. 12 (München 1991) Sp. 591f.
5. *Dubois, Pierre (Petrus de Bosco)* in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, hrsg. von *Walter Kasper* (u.a.), Bd. 3 (1995) Sp. 393f.

6. *Hugo von St. Viktor*, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 10 (Berlin 1974) S. 19–22 (zusammen mit *Amos Funkenstein*).
7. *Hugo von Sankt Viktor*, in: Deutsche Biographische Enzyklopädie, hgg. von Walther Killy u. Rudolf Vierhaus, Bd. 3 (München 1997) S. 217[b]–218[b].
8. *Hugh of Saint-Victor*, in: Dictionary of German Biography [= Deutsche Biographische Enzyklopädie, englisch], Bd. 5 (2003) Sp. 542f. [= *bibliographisch leicht ergänzte englische Übers. von* Nr. IV.7].
9. *Johannes (Jean) Courtecuisse (Johannes Brevis Coxa[e])*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 5 (1996), Sp. 894.
10. *Ludwig IV., 'der Bayer'*, in: Theologische Realenzyklopädie, hgg. von *Gerhard Müller* (u.a.), Bd. 21 (1991) S. 482–487.
11. *Lupold von Bebenburg*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 6 (1997) Sp. 1124f.
12. *Marsilius von Inghen*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6 (München/ Zürich 1993) Sp. 331f.
13. *Marsilius von Padua*, in: Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von *Gerhard Müller* (u.a.), Bd. 22 (1992) S. 183–190.
14. *Marsilius von Padua*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6 (1993) Sp. 332–334.
15. *Marsilius von Padua*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 6 (1997) Sp. 1416–1419.
16. *Marsilius von Padua*, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., hgg. von *Hans-Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel*, Bd. 5 (2002) Sp. 855f.
17. *Michael von Cesena*, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 17 (Berlin 1994) S. 419[a]–421[b].
18. *Nikolaus von Lisieux*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 7 (1998), Sp. 857f.
19. *Nogaret, Guillaume de (Wilhelm v.)*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 7 (1998), Sp. 891.
20. *Occam, Guillaume d'*, in: Catholicisme, Bd. 9 (Lille 1982) Sp. 1479–1483.
21. *Peter von Ailly*, in: LThK[3] 8 (1999) Sp. 101–103.
22. *Publizistik. A: Westlicher Bereich. II: Spätmittelalter*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7 (1995) Sp. 315–317.
23. *Reform, Reformation ['reformare', 'reformatio']*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7 (1995) Sp. 543–550.
24. *Somnium viridarii*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 9 (2000) Sp. 717f.

25. *Souveränität*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7 (1995) Sp. 2068–2071.
26. *Summa Logicae* [Schrift des Wilhelm von Ockham], in: Kindlers Literatur Lexikon [*hier zitiert. nach der Ausgabe bei* dtv, München 1974, Sp. 9116f.]; *auch in*: Kindlers Neues Literaturlexikon, hrsg. von *Walter Jens*, Bd. 12 (1991) Sp. 592f.
27. *Summulae logicales* [Schrift des Petrus Hispanus], in: Kindlers Literatur Lexikon [*hier zitiert. nach der Ausgabe bei* dtv, München 1974, Sp. 9122f.]; *auch in*: Kindlers Neues Literaturlexikon, hrsg. von *Walter Jens*, Bd. 13 (1991) Sp. 206f.
28. *Tyrann, <Tyrannen>-mord*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8 (1997) Sp. 1135–1138.
29. *Unam sanctam*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 10 (2001) Sp. 375.
30. *Verfassungslehren*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8 (1997), Sp. 1515–1518.
31. *Widerstand, Widerstandsrecht, I: Alte Kirche und Mittelalter*, in: Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von *Gerhard Müller* (u.a.), Bd. 35 (2004) S. 739–750.
32. *Wilhelm von Cremona* (Guillelmus de Villana), in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 9 (1998), Sp. 170.
33. *Wilhelm von Ockham*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 9 (1998), Sp. 178–182.

V. *Katalogbeiträge (u. dgl.)*

1. (*Zwei Beiträge in*:) Die Zisterzienser, Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, hgg. von *Kaspar Elm, Paul Joerissen, H.J. Roth* (Schriften des Rheinischen Museumsamtes, 10), Bonn (Wieland Verlag) 1980 [S. 42–46: Die Anfänge des Zisterzienserordens; S. 47–55: Bernhard von Clairvaux].
2. (*Fünf Beiträge in*:) Bibliotheca Palatina, Katalog zur Ausstellung vom 8. Juli bis 2. November 1986, Heiliggeistkirche Heidelberg, Textband, hrsg. von *Elmar Mittler* in Zusammenarbeit mit *Walter Berschin, Jürgen Miethke, Gottfried Seebass, Vera Trost, Wilfried Werner*, Heidelberg (Edition Braus) 1986, (Sp. 37–41: Theologische Handschriften in der Palatina, Sp. 43–45: Autograph des Heielberger Gründungsrektors Marsilius von Inghen, „*Lectura in Matheum*“; Sp. 48–50: Juristische Handschriften der Palatina, Sp. 279–281: Lupold von Bebenburg, einer der Wegbereiter der „*Goldenen Bulle*“; Sp. 305–306: Dantes Bekenntnis zum römischen

Kaisertum). [Englische Übersetzung von zweien dieser Beiträge in: Bibliotheca Palatina, Catalogue to the Exhibition . . ., Summary, hgg. von *E. Mittler* (etc.), Heidelberg (Edition Braus) 1986 (Sp. 11–14: Theological Palatina Manuscripts; Sp. 14–16: Legal manuscripts of the Palatina)].

3. Die Zepter der mittelalterlichen Universität als ein Ausdruck ihrer Verfassungsstruktur, in: Mittelalterliche Universitätszepter, Meisterwerke europäischer Goldschmiedekunst der Gotik [*Ausstellungskatalog*], hrsg. von *Johann Michael Fritz*, Heidelberg (Heidelberger Verlagsanstalt) 1986, S. 5–10.
4. Heidelberg 1385/86 <Gründungsurkunde und Siegel der Universität Heidelberg>, in: Charters of Foundation and Early Documents of the Universities of the COIMBRA-Group, edd. *Jos. M.M. Hermans, Marc Nelissen*, Groningen 1994, S. 38 u. 99f.
5. Gutachten und Aktenstücke in der Eheaffäre der Gräfin Margarethe Maultasch, um 1350 [= Ms. Bremen, SUB, MSB 0035], in: Eines Fürsten Traum, Meinhard II., Das Werden Tirols, Tiroler Landesausstellung 1995, Katalog [o.O.] 1995, Sp. 159f. (Nr. 4.35).
6. Zwischen Hof und Universität, Die Heidelberger Kirche im Spätmittelalter, in: 800 Jahre Heidelberg, Die Kirchengeschichte, hrsg. von *Volker Sellin*, Heidelberg 1996, S. 17–24, auch in: Badische Heimat 76 (1996) S. 355–358.

VI. *Bibliographien*

1. [*Auswahlbibliographie*:] „Formen der Weltauffassung“ und „Bildung und Erziehung“, in: *Dahlmann-Waitz*, Quellenkunde der deutschen Geschichte, 10. Aufl., hgg. von *Hermann Heimpel*, *Hermann Geuss*, Bd. II, Lfg. 30 (Abt. 188–189), Lfg. 34/35 (Abt. 226–227), Lfg. 41/42 (Abt. 264–265), Stuttgart (Verlag Anton Hiersemann) 1976, 1980, 1982.
2. [*Bibliographie raisonnée*:] Politische Theorien, vom 5. bis 15. Jahrhundert (Berichtszeitraum: 1956–1988), in: Contemporary Philosophy, A New Survey, ed. by *Guttorm Fløistad*, volume VI: Philosophy and Science in the Middle Ages, Co-editor *Raymond Klibansky*, Dordrecht/Boston/London (Kluwer Academic Publishers) 1990, (Part 2), 837–882.
3. [*Auswahlbibliographie*:] Literatur über Marsilius von Padua [1958–1992], zusammengestellt von *Jürgen Miethke*, in: Bulletin de philo-

sophie médiévale, éd. par la S.I.E.P.M. [= *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*], 35 (1993 [erschienen 1994]), 150–165.

VII. *Herausgeber*

1. *Acta universitatis Heidelbergensis*, Tomus I (simul Acta facultatis iuridicae, tomus I) = Die Rektorbücher der Universität Heidelberg, Bd. I (1386–1410), edidit *Jürgen Miethke,* curantibus *Heiner Lutzmann, Hermann Weisert*, adlaborantibus *Andreas Dafferner, Susanne Degenring, Norbert Martin, Matthias Nuding, Thomas Pleier, Ludwig Schuba* (*Libri actorum Universitatis Heidelbergensis*/Die Amtsbücher der Universität Heidelberg, A I.1–3), Heidelberg (Carl Winter Universitätsverlag) 1986–1990–1999, IV, 828S.
2. *Acta universitatis Heidelbergensis*, Tomus II, fasciculus 1–2, Die Rektorbücher der Universität Heidelberg, Bd. II: (1421–1451), Heft 1–2, edidit *Jürgen Miethke* curante *Heiner Lutzmann*, adiuvante *Andreas Dafferner* (Libri actorum Universitatis Heidelbergensis/Die Amtsbücher der Universität Heidelberg, A II.1–2), Heidelberg (Universitätsverlag C. Winter) 2001–2003, 750S.].
3. Geschichte in Heidelberg, 100 Jahre Historisches Seminar, 50 Jahre Institut für Fränkisch-Pfälzische Geschichte und Landeskunde an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, im Auftrag der Direktoren des Historischen Seminars hrsg. von *Jürgen Miethke*, Berlin-Heidelberg [usw.] (Springer Verlag) 1992, XI, 327S.
4. Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, hrsg. von *Jürgen Miethke* unter Mitarbeit von *Arnold Bühler* (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien, 21), München (R. Oldenbourg Verlag) 1992, XI, 301S.
5. Ruperto Carola, Heidelberger Universitätshefte [Jg.38–44] Heft 75–86, im Auftrag des Freundeskreises der Universität Heidelberg hrsg. von *Jürgen Miethke*, Heidelberg (Heidelberger Verlagsanstalt) (1986–1992).

Nicht aufgeführt sind hier Mitherausgeberschaften verschiedener Sammelbände sowie der Reihen **Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, Neue Folge; Education and Society in the Middle Ages and the Renaissance, Studies in Medieval and Reformation Thought, Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe** sowie ca. 200 Rezensionen und Anzeigen

wissenschaftlicher Literatur in verschiedenen Zeitschriften, ebensowenig Zeitungsartikel, Kurzbeiträge u. dgl.

In Vorbereitung

I. *Selbständige Veröffentlichungen*

Die Politischen Schriften des Lupold von Bebenburg (Monumenta Germaniae Historica. Staatsschriften des späteren Mittelalters, 4), edd. *Jürgen Miethke, Christoph Flüeler*, Stuttgart (Hiersemann) [voraussichtlich 2004] [*darin Vorwort und allgemeine Einleitung (S. V–VIII und 1–148), die Ausgabe des* „Ritmaticum"; die Register *sowie Mitarbeit an den übrigen Teilen*].

De potestate papae, prefazione di Roberto Lambertini, traduzione di Cinzia Storti, Milano (Edizioni Biblioteca Francescana) [voraussichtlich 2004] [*italienische Übersetzung von nr.* I. 5]

Studieren im Mittelalter, Chancen und Risiken. Gesammelte Aufsätze (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 19), Leiden – Boston – New York: E.J. Brill [voraussichtlich 2004].

II. *Aufsätze und Beiträge*

La teoria politica del Tardo Medioevo sulla via della modernità: mutamenti di prospettiva negli ultimi decenni [übers. von *Roberto Lambertini*], *erscheint in*: Revista de Filosofia politica del Medioevo 2 (voraussichtlich 2004) [*Vgl. auch die spanische Fassung*: nr. II.95].

Stadt und Universität im Spätmittelalter, in: Die Stadt in der europäischen Geschichte, hrsg. von *Heinz Dietrich Löwe* [voraussichtlich 2005].

Die Eheaffäre der Margarete „Maultasch", Gräfin von Tirol (1341/1342). Ein Beispiel hochadliger Familienpolitik im Spätmittelalter, in: Päpste, Pilger, Pönitentiarie. Festschrift für Ludwig Schmugge, hrsg. von *Andreas Meyer* u.a. Tübingen: Max Niemeyer (voraussichtlich 2004).

Einheit als Aufgabe, Momente der Integration in der politischen Theorie der Scholastik, in: Fragen der politischen Integration im mittelalterlichen Europa, hrsg. von *Werner Maleczek* (Vorträge und Forschungen), Stuttgart: Jan Thorbecke, [voraussichtlich 2004/5].

Die Franziskaner und ihre politische(n) Theorie(n), eine Übersicht in Vogelschau, erscheint in den Akten einer Konferenz von Palermo, hrsg. von *A. Musco*, Palermo [voraussichtlich 2004].

Nichtjuristische Karrieren von Universitätsbesuchern des späteren Mittelalters (*in Arbeit*).

Konrads von Megenbergs Kampf mit dem Drachen. Der „Tractatus contra Occam" im Kontext, in: Konrad von Megenberg, hrsg. von Claudia Märti, Gisela Drossbach, Martin Kintzinger (Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, Beiheft), München [voraussichtlich 2004].

Kirchenstrukuren und Staatstheorien im Zeitalter der Hochscholastik (*in Arbeit*)

Lupold von Bebenburg, Eine kanonistische Theorie des 14. Jahrhunderts zur deutschen Reichsverfassung [geplant].

Johannes Quidort von Paris, *De regia potestate et papali*: Anlaß, Charakter und Technik einer Streitschrift, ins Portugiesische übersetzt von *Ernildo Stein*, in: Festschrift für Luís Alberto de Boni, hrsg. von *Ernildo Stein*, Porto Alegre [voraussichtlich 2004] [*Übersetzung von Nr. III.99*].

Selbstbewußtsein und Freiheit in der Politischen Theorie der Scholastik, in: Selbstbewußtsein und Person im Mittelalter, hrsg. von Günther Mensching (contradictio), Würzburg: Königshausen und Neumann [voraussichtlich 2005].

III. *Mitherausgeber*

Lateinisches und volkssprachliches Schrifttum im Umkreis der Universitäten Prag, Wien und Heidelberg am Ende des 14. und am Beginn des 15. Jahrhunderts, Internationales Symposion im Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg, 2002, hrsg. von *Fritz-Peter Knapp* und *Jürgen Miethke* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance), Leiden – Köln – Boston: E.J. Brill, [voraussichtlich 2004].

REGISTER

Das Register verzeichnet Orte, Personen und behandelte Texte. Nachweise in den Fußnoten sind kursiv gesetzt.

Aachen, Pfalzkapelle 10
Ad conditorem 252, 255
Ad intelligentiam sequendorum premittendum quoddam 311
Adalbert, Erzbischof von Hamburg-Bremen 21
Adalhard von Corbie 1, 8–20
Adversos iudaeos 36
Aegidius Romanus 85–108, 134–136, 139, 140, 146, 151–169, 302, *331*
Albericus de Rosate 308
Albert von Sachsen 276
Albertus Magnus 115, 117, 119, 120, 123
Albrecht I., römisch-deutscher König 22
Albrecht II., Herzog von Österreich 355
Albrecht III., Herzog von Österreich 275, 276
Alexander der Große, König von Makedonien 4
Alexander Minorita 173
Alexander von Hales 329
Alkuin 10
Allegationes de potestate imperiali 266
Alvarus Pelagius 326
Amalrich von Bena 28, 40
Ambrosius von Mailand, Bischof 24
Amidani, Guglielmo 207
Anastasius I., Kaiser 86
Andreae, Johannes 237, 315, 316, 317, 318
Andreas de Fiorentina 222
Andreas de Reate 222
Angilbert von St. Riquier, Abt 10
Anjou, Grafschaft 45
Annalista Saxo 233
Annibaldus da Ceccano 213, 215, 217, 221
Antenor 202, 203
Archelaos 3
Aristoteles 70, 75, 90, 109–127, 139, 151–169, 296, 302, 327, 330, 333–335, 341, 351, 352
Arnald von Villanova *171*
Arnold von Wied, Erzbischof von Köln 21
Arras 213
Articuli probationum 258
Artikel der Barone 49
Ascende calve 179
Astre, Wilhelm 250
Attigny 15
Augustinus 41, 75, 79, 151–169, 321, 324, 328
Augustinus von Ancona 353
Augustus, Kaiser 75
Ausculta fili 133, 153, 157, 158
Ausonius 16, 19, 22, 24
Auxerre 213
Averroes 114
Avignon 203, 209, 213, 215, 216, 259, 260, 276

Balduin I., Graf von Flandern 80
Balduin von Trier, Erzbischof 20, 231, 236, 264
Baldus de Ubaldis 288, 305–319
Bartholomeus von Capua 181
Bartolus von Sassoferrato 281–304
Basel 341
Beauvais 213
Benedikt von Aniane 15
Benedikt XI., Papst 178, *178*, 180
Benedikt XII., Papst 20, 177, 265, 266
Bergamo 249
Bergerac 219
Bernard de l'Isle-Jourdain 219
Bernardus Parmensis 316
Bernhard von Clairvaux 37, 130, 140
Bernhard, fränkischer König im Langobardenreich 11, 12, 14, 15
Bernhard, Sohn Karl Martells 8
Berthold VII. von Henneberg-Schleusingen 22
Béziers 250, 251
Biel, Gabriel 325, 327, 329, 335

Boethius 18, 351
Bologna 57, 193, 196, 237, 339, 347, 355
Bonagratia von Bergamo 247–267, 355
Bonifaz VIII., Papst 129–149, 151–153, 158, 169, *178*, 213, 217, 218, 323
Bourges *217*
Bouvines 45
Bremen 228, 229, 231, 232
Brescia 213

Caesar 75
Caetani di Ceccano, Berardo 217
Caetani, Franciscus 217
Caetani, Pietro *217*
Caetani Stefaneschi, Jacobus 20, 213, 215, 217
Caetani Stefaneschi, Perna 217
Cahor 219
Cambridge 347
Cangrande della Scala 196, 198, 199, 201–204, 220, 221, 223
Canterbury 43–64
Canzoniere 196
Carcassonne 176
Cassiodorus 204
Champagne 69
Charles de la Marche 201, 203, 220
Christophorus 309
Christus 30, 97, 140, 177, 253, 254, 256, 322
Chronicon (Ekkehart) 233
Chronik (Nikolaus Minorita) 266
Cicero 75, 79, 204, 342
Clareno, Angelo 177, 267
Clemens V., Papst 131, 214, 218, 248, 249, 250
Clemens VII., Papst 275, 347
Clericis laicos 147, 168
Comminges, Diözese 249
Compendium rerum memorabilium 204
Concordia Novi ac Veteris Testamenti 32
Conrad *siehe Konrad*
Consilia 305–319
Contra Benedictum 265
Contra errores Grecorum 138
Corbie 8–10, 14, 15
Corpus Iuris Civilis 289
Corvey 10, 15
Coulaines 1
Coutances 147
Cuenca 213
Cum inter nonnullos 256, 257
Cynus 308

Damon 75
Dante Alighieri 180, 182, 183, 352
David 242, 243
De civitate dei 79
De ecclesiastica potestate 90, 97, 134, 136, 158, 161
De emptione et venditione ad tempus 67, 68
De forma absolutionis 67
De officiis 204
De ordine palatii 12, 15, 22, 23
De regia potestate et papali 223
De regimine christiano 135, 137–139, 157, 158
De regimine principum 331
De regno 74, 76, 77, 90, 96, 161, 164, 168
De regno ad regem Cypri 66, 67, 73
De secreto 67, 70, 72, 73
De sortibus 67, 77, 80
De ultimis tribulationibus 39
De unitate intellectus contra Averroistas 66
De vita et regula sancti Benedicti 37, 38
Decretum Gratiani 135, 311
Defensor pacis 113, 126, 210, 193–207, 222
Dekretalen Gregors IX. 316
Délicieux, Bernard 176
Desiderius, König der Langobarden 9
Deum time 132, 134, 153, 168
Deutschland 347
Dialogus 113, 118, 225, 226
Dictatus papae 129
Diedenhofen 15
Diokletian, Kaiser 5, 314
Dionysios Areopagita *siehe Pseudo-Dionysios*
Dionysius, Tyrann von Syrakus 75
Disposito novis ordinis pertinens ad tertium statum ad instar superne Ierusalem 32
Dordogne 219
Dubois, Pierre 147, 354
Duns Scotus 321–336
Durantis Guilelmus 296

Ebo, Erzbischof von Reims 17
Edward I., König von England 44, 51, 61
Edward II., König von England 63
Edward III., König von England 355

Eichstätt 236, 356
Ekkehart 233
Elias (Elijah) 172
England 43–64, 141
Epistola ad Ducissam Brabantiae 67
Erfurt 272, 280, 347
Erunt duo viri 175, 176
Ethica Nicomachea 88, 89, 90, 109–127, 331
Evangelium aeternum 28, 31
Exhortatorium Iudaeorum 35–36
Exiit 171, 253–257

Ferrara 198
Fidati von Cascia, Simone 176, 177, 183
Fidem catholicam 235, 265, 266
Fillastre, Guillaume 341
Flandern 81, 141
Florenz 68, 69, 157, 176, 177, 222, 305
Flote, Pierre 132, 134, 142, 143, 147
Folcmar, Kanzler Kaiser Ottos II. 20
Francesco della Giovanna 221
Frankenreich 9, 11, 14
Frankfurt 219
Frankreich 45, 141, 142, 147, 174, 215, 346, 355
Franz von Ascoli 259
Franz von Lautern 251, 252
Friedrich I. Barbarossa, Kaiser 21, 36
Friedrich von Habsburg, Herzog von Österreich 196, 197, 207, 220
Friedrich von Sachsen, Kurfürst 322
Frutolf 233
Fulrad von St-Quentin, Abt 11
Fünfkirchen 272

Gaetani, Benedetto, Kardinal 131, 138, 166
Gaufried von Auxerre 37
Gelasius I., Papst 86, 87
Genealogia sanctorum antiquorum patrum 30
Genua 213
Georg von Jerusalem, Patriarch 10
Geraldus Odonis 125
Gerardo di Borgo San Domino 28
Gerbert von Aurillac 18, 23
Geremia da Montagnone 204
Gerhard von Abberville 80
Gherardo 200
Giacomo da Carrara 197, 200
Giangaleazzo Visconti 305–319
Giotto 193
Giovanna da Ceccano *217*
Glasgow 222
Glossa ordinaria (Corpus iuris civilis) 287
Goethe, Johann Wolfgang von 326
Gottfried von Fontaines 140, 154, *155*, 168
Gratian 311
Gratianus, römischer Kaiser 19, 22, 24
Gregor der Große, Papst 75, 317
Gregor IX., Papst *171*
Gregor V., Papst 244
Gregor VII., Papst 129
Gregor von Nazianz 239
Grosseteste, Robert 114, 122
Gubbio 310
Guido de Baysio 314
Günther, Franz, Magister 325

Hadrian, Kaiser 5, 6
Haemerli, Felix 236, 237
Hamburg-Bremen, Diözese 22
Heidelberg 273, 277–282, 347, 348
Heinrich I., König im Ostfrankenreich 49
Heinrich II., König von England 45
Heinrich III., König von England 50, 52, 53, 55, 60
Heinrich III., Kaiser 21
Heinrich IV., Kaiser 36
Heinrich VII., Kaiser 22, 202, 231, 242
Heinrich von Cremona 132, 168
Heinrich von Friemar 120, 121, 125
Heinrich von Gent *131*, 140, *331*
Heinrich von Kirkestede 179
Heinrich von Langenstein 276–278, 283
Heinrich von Segusio, Kardinalbischof von Ostia, *siehe Hostiensis*
Heinrich von Virneburg, Erzbischof 231
Herford 10, 15
Hermann von Schildesche *353*
Hervaeus Natalis 182
Hildesheim 20
Hilduin, Abt von St.-Denis 19
Hinkmar von Reims 12
Historia Augusta Hadriani 5
Hostiensis 144, 255, 317, 318
Hroculf, fränkischer Graf 11
Hugo II. von Lusignan 76

Hugo von St. Cher, Kardinal 68
Hugo von St. Viktor 130, 139, 140, 156
Hugo, Dauphin der Auvergne 212
Hus, Jan 34

Iheu 243
Improbatio 262
Indien 78
Innocenz III., Papst 142, 316
Innocenz IV., Papst 144, 255
Intelligentia super duobus calathis 36, 37
Isidor von Sevilla 88, 161
Italien 3, 9, 11, 12, 16, 193, 198, 209, 213, 223

Jacobus Butrigarius 308
Jakob von Aragon, Infant 207
Jakob von Soest 179
Jakob von Tonengo 77
Jakob von Viterbo 67, 68, 134–137, 139, 140, 148, 151–169
Japhet 35
Joachim von Fiore 27–42, 171–173
Johann der Blinde, König von Böhmen 231
Johann Friedrich, Kurprinz 322
Johann Ohneland, König von England 45, 46, 52
Johann von Athon 62
Johann von Bologna *57*
Johann von Göttingen, Bischof, 20
Johann von Neapel 182
Johann von Rupescissa 178, 179
Johann von Viktring, Abt 355
Johann, Herzog von Sachsen *322*
Johannes Monachus 167
Johannes Teutonicus 135
Johannes von Jandun 20, 221, 222
Johannes von Paris, genannt Quidort 94, 135f., 147, 160, 168, 169, 182, 223
Johannes von Vercelli 70
Johannes XXII., Papst 178–180, 196, 198, 201, 202, 212–214, 217, 218, 223, 247–250, 252, 254–256, 259–261, 263–266
Johannes, Apostel 174
Julius II., Papst 323

Karl der Große, Kaiser 1, 8–11, 14, 18, 19, 242
Karl der Kahle, Kaiser 1, *12*, 17, 24
Karl II. von Anjou, König von Neapel 158
Karl III., der Dicke, Kaiser 2
Karl IV., Kaiser 198, 222, 223, 231, 272
Karl V., Kaiser *322*
Karl Martell 8
Karl von Valois 144
Karlmann, fränkischer König 9
Köln 273, 280, 282, 339, 347
Konrad III., römisch-deutscher König 21
Konrad von Marburg *171*
Konrad von Megenburg *353*
Konrad von Soltau 281
Konstantin der Große, Kaiser 6
Kortrijk 143
Krakau 272, 279, 280, 282
Kyrillos von Alexandrien 138

L'Apologia de versutiis 171
Langobardenreich 9, 11
Langton, Stephen 44–64
Languedoc 176
Lectura 115, 313
Leipzig 280
Lemoine, Jean 143, 145, *146*
Leo III., Papst 11
Leo von Vercelli, Bischof 23
Leopold III., Herzog von Österreich 275
Lex Aquilia 313
Libellus de fide sancte trinitatis 138
Libellus de zelo christiane religionis veterum principum Germanorum 235
Liber de Flore 174
Liber feudorum 306, 310, 313
Liber Figurarorum 32, 34
Liber Sextus 153
Licet iuris 235
Lincoln 48
Llull, Ramon 344, 345, 350, 352
Löffler, Albert 341
Lombardei 199, 307, 319
London 45, 46
Lothar III., Kaiser 21
Louis, Bruder Philipps (Graf von Poitiers) 215
Lübeck 339
Ludwig der Bayer, Kaiser 20, 197, 202–204, 207, 209, 210, 222, 228, 231, 237, 260, 262, 263, 265, 266, 354–356
Ludwig der Fromme, Kaiser 8, 9, 11, 15, 17, 19

Lupold von Bebenburg 225–238, 355, 356
Luther, Martin 34, 321–336
Lyon 259

Magna Carta 43–64, 309
Mailand 198, 213, 305
Mainz 219, 355
Mantua 198
Marc Aurel 6
Maultasch, Margarethe 354
Margerita, Gräfin von Flandern 80, 81
Marinus von Ebolo 68
Marquard von Randeck 237
Marseille 251, 252
Marsilius von Inghen 277, 278, 281, 282
Marsilius von Padua 20, 193–207, 209, 215, 216, 223, 354
Matthäus Parisiensis 54, 55, 56
Matthäus Visconti 198, 199, 200, 202, 203, 206, 223
Matthäus von Acquasparta, Kardinal 133, 137
Matthäus von Krakau 278–280
Matthäus, Evangelist 97
Matthias von Bucheck 264
Maximinianus, Kaiser 314
Mechthild von Magdeburg 172
Melchisedek 166
Michael von Cesena 227, 251, 252, 257, 354, 355
Michael von Ephesus 124
Modena 11
Monarchia 181, 182
Moneta von Cremona 182
Montpellier 222, 347
Moralium dogma philosophorum 75
Morcelle, Hugues 219f.
Moses 172
München 227, 237, 261, 355, 356
Musciatto, Guidi dei Franzesi 143
Mussato, Albertino 199, 201, *215*, 220

Narbonne 250, 251
Neapel 157, 158, 347
New Ordinances 62
Nicholas of Vienne 221, 222
Nicolò de' Rossi 195, 196, 198
Nikolaus da Ceccano 213, 215, *217*
Nikolaus I., Papst 17
Nikolaus III., Papst *171*, 178
Nikolaus Minorita 266
Nikolaus von Buldesdorf 39
Nikolaus von Durazzo 138
Nikolaus von Kues 339
Noah 174
Nogaret 148
Noirmoutier, Kloster Saint-Philibert 14
Nonantola, Abtei 11
Nordhausen 325
Normandie 45
Noyon 14

Octo quaestiones de potestate papae 225–246
Olivi, Petrus Johannes 174, 178, 181, 250, 252, 256–258
Ordinatio imperii 8, 9, 14
Orléans 347
Orsini, Napoleon 263
Otto II., Kaiser 20
Otto III., Kaiser 18–20, 23, 233, 244
Otto, päpstlicher Legat 51
Ottobono, päpstlicher Legat 51
Oxford 211, 331, 342, 347

Padua 193–207, 210, 220, 223, 305
Panormitanus 313, 317, 319
Paris 20, 27, 48, 132, 143, 154, 201, 209–223, 275, 276, 278, 283, 331, 341, 342, 344, 347
Parmensis, Bernardus 316
Paschasius Radbertus 8, 9
Patrimonium Petri 152
Paulus de Artionibus 309
Paulus, Apostel 328
Pavia 23, 305
Peckham, John 44–64, 181
Per venerabilem 142, 144
Perdikkas II., 5. Jh. v. Chr. 3
Perigord 219
Perugina 253, 290, 305, 306
Peter von Ailly 325, 329
Peter Wysz, Bischof von Radolin 280
Petrarca 41
Petrus 97, 174
Petrus de Bellapertica 308
Petrus de Cornuheda 115
Petrus de Florentina 222
Petrus Lombardus 27, 29
Philipp II., König von Frankreich 45
Philipp II., König von Makedonien 3, 4

Philipp IV., König von Frankreich 130, 131–132, 136, 141, 145, 147, 151, 153, 157, 158, 166, 202, 211, 214, 223, 346
Philipp V., König von Frankreich 214
Philipp, Graf von Poitiers *siehe Philipp V.*
Philippe de Valois 223
Pierre de Mornay 143, 144
Pietro d'Abano 20, 211
Pippin, der Kurze, König der Franken 8, 9
Pippin, fränkischer König im Langobardenreich 11, 12, 16
Pisa 259, 260
Platon 98
Politica 90, 109, 113, 115, 116, 121, 161, 162, 351
Pont Neuf 154
Postilla 258
Postilla in Apocalipsim 252, 257, 258
Prag 272, 275, 276, 280, 281, 283, 339, 347
Provisionen von Oxford 63
Psalterium decem cordarum 30
Pseudo-Aspasius 114, 117–119, 121
Pseudo-Dionysios 99, 102, 161
Pseudo-Isidor 8
Ptolemäus, Claudius 341
Pyrenäen 45
Pythias 75

Queritur si rex Romanorum 310
Questio Rex pacificus 132
Questiones de perfectione evangelica 258
Quia nonnumquam 251, 253
Quia vir reprobus 262
Quidort *siehe Johannes von Paris*
Quorundam exigit 252

Radulph von Coggeshall, Chronist 48
Raymund von Fronsac 248, 251, 267
Reading 50, 51
Reagan, Ronald 180
Reginaldus von Besançon 217
Reichschronik 233
Reims 213
Rem non novam 147
Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis 67
Responsiones 256
Rex Romanorum 307–310
Richard I., Löwenherz, König von England 45
Richard II., König von England 63
Rieti 222
Robert de Bardis 221, 222
Robert von Anjou 181, 196, 197
Rom 142–144, 147, 213, 276, 290, 322, 323, 339
Rudolph IV. von Österreich, Herzog 276
Runnymede 45, 49
Ruprecht I., Pfalzgraf 278

Sachsen 10, *321*, 322, 323
Sachsenhäuser Appellation 257, 258
Saisset, Bernard, Bischof 153
Salamanca 347
Salimbene *173*
Salisbury 48
Sallust 204
Samuel 166, 242
Santa Maria Novella 171
Saul 242, 243
Sem 35
Seneca 16
Sententia 124
Siena 157
Spalatin, Georg 322
Speyer 251
St. Anthony 194
Statutes of the Realm 53
Stefaneschi, siehe Caetani Stefaneschi
Sueton 75
Summa theologiae 65, 68, 161, 164
Sylvester I., Papst 87
Sylvester II. *siehe Gerbert von Aurillac*

The Wall Street Journal 180
Thomas von Aquin 65–83, 80, 85–108, 116, 117, 130, 138, 164, 165, 181, 297, 302, 331, 334
Thomas, Bischof von Breslau 59, 60
Tiber 290
Tizian *322*
Tolomeo von Lucca *331*
Toskana 68
Toulouse 249
Tractatus (Lupold v. Bebenburg) 235, 236
Tractatus de Guelfis et Gebellinis 289
Tractatus de paupertate 253, 254f.
Tractatus de regimine civitatis 289
Tractatus de tyranno 289
Tractatus testimoniorum 289
Tractatus Tyberiadis 290
Treviso 195–197

Ubertin von Casale 258
Uguccione della Faggiola 196
Ulrich von Waldsee 197
Unam Sanctam 129–149, 153, 158, 323
Unruoch, fränkischer Graf 11
Urban IV., Papst 68
Urban V., Papst 179
Urban VI., Papst 275, 276, 310, 347
USA 44

Valentinian I., Kaiser 2, 19
Valerius Maximus 75
Venedig 203
Vener, Job 341
Venerabilem 232, 241, 244
Vernani, Guido 115
Verona 198, 204, 220, 223
Vicenza 220
Vinzenz von Beauvais 122

Wala, Abt von Corbie und Bobbio 11
Waldo von der Reichenau, Abt 10
Walter, Hubert 58
Washington 44
Weistum von Rhense 235
Wenceslaus, König von Böhmen 280, 306–309, 319
Wendover, Roger 49, 56
Wibald von Stablo-Malmedy, Montecassino und Corvey, Abt 21, 22
Wien 272, 276, 277, 278, 280, 282, 347
Wilhelm von Brescia 218
Wilhelm von Hainaut 212
Wilhelm von Nogaret 142
Wilhelm von Ockham 23, 115–118, 121, 122, 209, 225–238, 247, 259, 265, 267, 325, 329, 354–356
Wilhelm von Sarzano *353*
Windsor 45
Worms 279
Würzburg 228, 355
Wyclif, John 40

Zypern 76

This page intentionally left blank